MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filosofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filosofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filosofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gândirii şi practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filosofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940 – 1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941 – 1945).

Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ţinute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures” (1956 – 1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade”) a Universităţii din

Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filosofice (prima ediţie a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar şi revoluţia în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l' Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane,* 1957 (*Le Sacré et le profane,* 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birt h and Rebirth,* 1958 (*Naissances mystiques,* 1959); *Méphistophélès et VAndrogyne* (1962); *Patahjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From*

Primitives to Zen (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witcheraft and Cul*tural *Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I-III (1976 – 1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

FAURARI

ŞI

ALCHIMIŞTI

Traducere din franceză de MAR LA. ŞI CEZAR IVĂNESCU

CMK M CUli.*.

A S’MDlCAT:. O*

fi) it\r t:

Şi» I*

HUMANITAS

BUCUREŞTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE *FORGERONS ET*

ALCHIMISTES e Flammarion, 1977

e Humanitas, 1996, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973 – 28 – 0670 – 2

SIR PRAPHULLA CHANDRA RAY, EDMUND VON LIPPMANN, ALDO MIELI.

Cuvânt înainte

Prima parte a dipticului din care este format acest mic studiu prezintă un grup de mituri, rituri şi simboluri specifice meseriilor de miner, de metalurgist, de făurar, privite din punctul de vedere al unui istoric al religiilor. Cercetările şi concluziile istoricilor tehnicilor şi ştiinţelor ne-au fost preţioase, mărturisim, dar scopul nostru este altul. Am încercat să înţelegem comportamentul omului din societăţile arhaice faţă de Materie, să urmărim aventurile spirituale în care acesta s-a angajat din clipa în care şi-a descoperit puterea de a schimba modul de a fi al Substanţelor. Ar fi trebuit să studiem, în chip deosebit, experienţa demiurgică a olarului primordial, cel dintâi care a modificat starea Materiei. Dar amintirea

mitologică a acestei experienţe n-a lăsat aproape nicio urmă. Am reţinut deci, ca punct de plecare, studiul raporturilor omului arhaic cu substanţele minerale şi, îndeosebi, comportamentul ritual de miner, metalurgist şi făurar.

Să ne înţelegem bine: nu vă aşteptaţi să găsiţi aici o istorie culturală a metalurgiei, care să analizeze căile de răspândire a metalurgiei în întreaga lume, plecând din centrele ei cele mai vechi, să claseze valurile de cultură care au propagat-o şi să descrie mitologiile metalurgiste care o însoţeau. O asemenea istorie, chiar dacă ar fi posibilă, ar necesita câteva mii de pagini. Şi e, de altfel, îndoielnic că ea ar putea fi scrisă. Abia dacă am început să aflăm câte ceva despre istoria culturală şi mitologiile metalurgiei africane; nu ştim decât puţine lucruri despre ritualurile metalurgice indoneziene şi siberiene – şi tocmai aici se găsesc principalele surse ale miturilor, riturilor şi simbolurilor legate de metale. În ceea ce priveşte istoria universală a difuzării tehnicilor metalurgice, aceasta prezintă încă serioase

lacune.

Fără îndoială, n-am neglijat, de fiecare dată când a fost cu putinţă, contextul istoric-cultural al diferitelor complexe metalurgice, dar ne-am străduit mai ales să pătrundem în universul lor mental. Substanţele minerale participă la sacralitatea Pământului-Mamă. Vom întâlni foarte devreme ideea că mineralele „cresc”, nici mai mult nici mai puţin, ca nişte embrioni, în pântecul pământului. Metalurgia dobândeşte astfel un caracter obstetric. Minerul şi metalurgistul intervin în dezvoltarea embriologiei subterane: grăbesc ritmurile de creştere ale mineralelor, colaborează la „opera” Naturii, o ajută să „nască mai repede”. Pe scurt, prin tehnicile sale, omul se substituie încetul cu încetul Timpului, Munca lui înlocuieşte lucrarea Timpului.

A colabora cu Natura, a o ajuta să producă într-un *tempo* din ce în ce mai rapid, a schimba modalităţile materiei – credem că aici am decelat una din sursele ideologiei alchimice. Fireşte, nu pretindem că ar exista o continuitate perfectă

între universul mental al minerului, metalurgistului, făurarului şi cel al alchimistului – cu toate că ritualurile iniţiatice şi misterele făurarilor chinezi fac foarte probabil parte integrantă din tradiţiile moştenite mai târziu de daoism şi alchimia chineză. Dar ceea ce îi apropie pe topitor, făurar şi alchimist este faptul că toţi trei revendică o experienţă magico-religioasă specifică în raport cu substanţa; această experienţă este monopolul lor, iar secretul se transmite prin rituri de iniţiere ale meseriilor; toţi trei lucrează asupra unei Materii pe care o consideră vie şi sacră, munca lor având drept scop transformarea Materiei, „perfecţionarea”, „transmutarea” ei. Aceste formule prea sumare vor fi precizate şi corectate la timpul potrivit. Dar, repetăm, asemenea comportamente rituale privitoare la materie implică, sub o formă sau alta, intervenţia omului în ritmul temporal propriu Substanţelor minerale „vii”. Aici se află punctul de contact între artizanul metalurgist al societăţilor arhaice şi alchimist.

Ideologia şi tehnicile alchimiei constituie tema esenţială a celei de a doua părţi a dipticului nostru. Dacă am insistat asupra alchimiilor chineză şi indiană, am făcut-o pentru că ele sunt mai puţin cunoscute, dar şi pentru că prezintă într-o formă mai clară acel caracter de tehnică experimentală şi „mistică” în acelaşi timp. Dar trebuie s-o spunem din capul locului: alchimia n-a fost la origine o ştiinţă empirică, o chimie embrionară; ea n-a devenit astfel decât mai târziu, când universul ei mental propriu şi-a pierdut, pentru majoritatea experimentatorilor, validitatea şi raţiunea de a fi. Istoria ştiinţelor nu recunoaşte o ruptură absolută între alchimie şi chimie: şi una şi cealaltă lucrează cu aceleaşi substanţe minerale, utilizează aceleaşi aparate şi, în general, fac aceleaşi experienţe. În măsura în care se recunoaşte validitatea cercetărilor asupra „originii” tehnicilor şi a ştiinţelor, perspectiva istoricului chimiei este perfect justificată: chimia s-a născut din alchimie; mai exact: s-a născut din descompunerea ideologiei alchimiei. Dar, în

viziunea unei istorii a spiritului, procesul se prezintă altfel: alchimia se erija în *ştiinţă sacră*, în timp ce chimia s-a constituit după vidarea Substanţelor de sacralitate. Or, între planul sacrului şi planul experienţei profane există în mod necesar o ruptură.

Un exemplu ne va face să realizăm mai bine diferenţa. „Originea" dramei (a tragediei greceşti ca şi a scenariilor dramatice din Orientul Apropiat antic şi Europa) se lasă descoperită în anumite ritualuri sezoniere, desfăşurând secvenţa următoare: lupta între două principii antagonice (Viaţa şi Moartea, Dumnezeu şi Dragonul etc.), patimile unui zeu, bocetul care-i însoţeşte „moartea" şi bucuria care-i salută „învierea". Gilbert Murray a reuşit chiar să demonstreze că structura anumitor tragedii ale lui Euripide (nu numai *Bacantele*, ci şi *Hipolit* şi *Andromaca*) conserva încă schema unor vechi scenarii rituale. Dacă e adevărat că drama derivă din asemenea scenarii rituale, că ea s-a constituit ca fenomen autonom utilizând materia ritului sezonier, suntem

îndreptăţiţi să vorbim despre „originile” sacre ale teatrului profan. Dar diferenţa calitativă între cele două categorii de fapte nu este mai puţin evidentă: scenariul ritual aparţine economiei sacrului, declanşând experienţe religioase şi angajând „salvarea” comunităţii considerate în întregul ei; drama profană, după ce şi-a definit propriul univers spiritual şi sistemul de valori, provoacă experienţe de o cu totul altă natură (emoţiile „estetice”), urmărind un ideal de perfecţiune formală, absolut străin valorilor experienţei religioase. Există deci o ruptură între cele două planuri, chiar dacă, de-a lungul multor secole, teatrul s-a menţinut într-o atmosferă sacră. Nu putem decât constata distanţa incomensurabilă între cel care participă religios la misterul sacru al unei liturghii şi cel care se bucură ca un estet de frumuseţea spectaculară şi acompaniamentul lui muzical.

În mod sigur, operaţiile alchimice nu erau simbolice: erau operaţii materiale, practicate în laboratoare, urmărind însă un alt scop decât

chimia. Chimistul practică observaţia exactă a fenomenelor fizico-chimice şi experienţe sistematice pentru a pătrunde structura materiei – alchimistul este preocupat de „pătimirea”, „moartea” şi „nunta” substanţelor cerute de transmutaţia materiei (Piatra Filosofală) şi a vieţii umane (*Elixir Vitaie*). C. G. Jung a demonstrat că simbolismul proceselor alchimice se reactualizează în anumite vise şi fabulaţii ale unor subiecţi care ignoră total alchimia; observaţiile sale nu interesează numai psihologia profunzimilor: ele confirmă indirect funcţia soteriologică, funcţie constitutivă a alchimiei, după cum se pare.

Ar fi imprudent să judecăm originalitatea alchimiei prin implicarea ei în originea şi triumful chimiei. Din punctul de vedere al alchimistului, chimia era o „cădere”, chiar prin faptul că reprezenta secularizarea unei ştiinţe sacre. Nu vom întreprinde aici o paradoxală apologie a alchimiei: ar însemna să ne conformăm celor mai elementare metode ale istoriei culturii şi nimic

mai mult. Nu există decât un mijloc dacă vrem să înţelegem un fenomen cultural străin conjuncturii ideologice actuale: să-i descoperim „centrul”, să ne instalăm în el pentru a accede de aici la toate valorile pe care le impune. Plasându-ne în perspectiva alchimistului vom reuşi să înţelegem mai bine universul alchimiei şi să-i măsurăm originalitatea.

Acelaşi demers metodologic se impune pentru toate fenomenele exotice sau arhaice: Înainte de a le judeca, este important să le înţelegem bine, să le asimilăm ideologia, oricare ar fi mijloacele lor de expresie: mituri, simboluri, ritualuri, comportamente sociale…

Printr-un ciudat complex de inferioritate al culturii europene, a vorbi în „termeni onorabili” despre o cultură arhaică, a prezenta coerenţa ideologică, nobleţea umanismului ei, evitând să insişti asupra acelor părţi secundare sau aberante ale ideologiei, economiei şi igienei sale înseamnă a risca să fii suspectat de eschivare sau chiar de obscurantism. Complexul de inferioritate este,

istoric vorbind, de înţeles. De aproape două secole, spiritul ştiinţific european depune un efort fără precedent pentru a explica lumea, cu scopul de a o cuceri şi de a o transforma. În plan ideologic, triumful spiritului ştiinţific s-a tradus nu numai prin credinţa într-un progres infinit, dar şi prin certitudinea că, în mod sigur, cu cât eşti „mai modern" cu atât eşti mai aproape de adevărul absolut şi participi mai deplin la demnitatea umană. Or, de câtva timp, cercetările orientaliştilor şi etnologilor au demonstrat că existau, că mai există încă, societăţi şi civilizaţii de o remarcabilă valoare care, deşi nu-şi revendică vreun merit ştiinţific (în sensul modern al termenului), nici vreo predispoziţie deosebită pentru creaţii industriale, elaborează totuşi sisteme metafizice, morale şi chiar economice perfect valabile. Este însă firesc ca o cultură ca a noastră, angajată eroic pe o cale considerată nu numai cea mai bună, dar şi singura demnă de un om inteligent şi cinstit, o cultură care, pentru a hrăni uriaşul efort intelectual cerut de progresul

ştiinţei şi al industriei, a fost obligată să sacrifice partea cea mai bună a sufletului ei – este firesc ca o asemenea cultură să devină excesiv de geloasă pe propriile ei valori, iar reprezentanţii ei cei mai calificaţi să privească cu suspiciune orice încercare de validare a creaţiilor altor culturi exotice sau primitive. *Realitatea* şi măreţia unor asemenea valori culturale excentrice sunt susceptibile de a isca îndoiala în minţile reprezentanţilor civilizaţiei europene: aceştia pot ajunge să se întrebe dacă opera lor, prin chiar faptul că s-ar putea să nu fie considerată culmea spirituală a umanităţii şi *singura* posibilă în secolul al XX-lea, merită eforturile şi sacrificiile pe care le-a cerut.

Dar acest complex de inferioritate e acum pe cale de a fi depăşit prin cursul însuşi al Istoriei. Astfel, putem spera că, aşa cum civilizaţiile extraeuropene au început să fie studiate şi înţelese din interiorul propriei lor viziuni, tot aşa anumite momente ale istoriei spirituale europene, apropiate mai degrabă de culturile tradiţionale şi

despărţite ferm de tot ceea ce a creat Occidentul după triumful spiritului ştiinţific, nu vor mai fi judecate cu prejudecăţile polemice ale secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Alchimia face parte din aceste creaţii ale spiritului preştiinţific, iar istoriograful şi-ar asuma un mare risc prezentând-o ca pe o etapă rudimentară a chimiei, adică, într-un cuvânt, ca pe o ştiinţă profană. Perspectiva era viciată prin faptul că istoriograful, doritor să dezvăluie cât mai amplu rudimentele de observaţie şi experiment atestate în operele alchimice, acorda o importanţă exagerată anumitor texte care trădau un început de spirit ştiinţific, neglijând sau chiar ignorând alte texte care, în perspectivă alchimică, erau vizibil mai preţioase. Cu alte cuvinte, valorizarea scrierilor alchimice ţinea mai puţin cont de universul teoretic la care ele participau decât de scara de valori proprie istoriografului chimist din secolul al XIX-lea sau al XX-lea, adică, în ultimă instanţă, proprie universului ştiinţei experimentale.

Am dedicat acest studiu memoriei celor trei

meni istorici ai ştiinţei: Sir Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann şi Aldo Mieii care, între 1925 şi 1932, ne-au încurajat şi ne-au călăuzit cercetările. Două studii mici publicate în limba română, *Alchimia asiatică* (Bucureşti, 1935) şi *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bucureşti, 1937) prezentau deja esenţialul dosarului despre alchimiile indiene, chineze şi babiloniene. Câteva fragmente din primul studiu au fost traduse în franceză şi publicate într-o monografie despre Yoga (cf. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucureşti, 1936, pp. 254 – 275; să cercetăm apoi *Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 274 – 291); o parte, remaniată şi augmentată, din *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, a fost publicată în engleză, în 1938, sub titlul *Metallurgy, Magic and Alchemy* (= *Zalmoxis*, I, pp. 85 – 129 şi, separat, în primul dintre *Cahiers de Zalmoxis*). Am reluat în lucrarea de faţă majoritatea materialelor folosite deja în studiile precedente, ţinând însă cont de lucrările apărute începând cu anul 1937, mai ales de

traducerile din textele alchimice chineze, de articolele din revista *Ambix* şi de lucrările profesorului Jung. Am adăugat câteva capitole şi am rescris aproape în întregime cartea pentru a o adapta opiniilor noastre actuale asupra subiectului. Pentru a-l face accesibil, am redus la minimum referinţele din josul paginii. Bibliografiile esenţiale, stadiul problemelor şi, în general, discuţiile asupra anumitor aspecte mai speciale au fost grupate la sfârşitul lucrării sub forma unor scurte apendice.

Am putut duce la bun sfârşit acest studiu graţie unei burse de cercetări oferite de Bollingen Foundation, New York: Trustului Fundaţiei îi datorăm toată recunoştinţa noastră. Suntem de asemenea îndatoraţi prietenei noastre, domna Olga Froebe-Kapteyn, care cu multă amabilitate ne-a pus la dispoziţie bogatele colecţii din *Archivfiir Symbolforschung*, fondată de ea la Ascona, şi, de asemenea, prietenilor noştri dr Henri Hunwald, Marcel Leibovici şi Nicolas Morcovescou. Toţi ne-au înlesnit cercetările şi au

contribuit la completarea documentaţiei: Îi rog aici să primească cele mai sincere mulţumiri. Graţie prieteniei dr René Laforgue şi a Deliei Laforgue, a dr Roger Godel şi a Alicei Godel, am putut lucra în casele lor din Paris şi Val d'Or. Avem marea plăcere de a le exprima tuturor gratitudinea noastră. În sfârşit, dragul nostru prieten, dr Jean Gouillard, a avut încă o dată amabilitatea de a citi şi corecta manuscrisul francez al acestei cărţi; nu găsim cuvinte pentru a-i exprima recunoştinţa noastră pentru truda considerabilă pe care o consacră, de atâţia ani, corectării şi ameliorării textelor noastre. Lui i se datoreşte, în mare parte, faptul că lucrările noastre au putut să apară în franceză.

Val d'Or, ianuarie 1956

Post-scriptum la ediţia a doua

De mult timp doream să revedem şi să actualizăm această carte. Dar un autor nu este întotdeauna stăpân pe opera lui. În lipsă de ceva mai bun, ne-am mulţumit să completăm informaţia şi să analizăm bibliografia recentă în mai multe

studii (cf. *History of religions*, VIII, 1968, pp. 74 – 88; X, 1970, pp. 178 – 182; „The Myth of Alchemy", în curs de apariţie) şi în două Seminarii ţinute la Universitatea din Chicago în 1970 şi 1975. Rezultatele acestor cercetări au fost integrate în prezenta ediţie.

Cu toate că n-am abordat subiectul din perspectiva istoriei tehnicilor şi ştiinţelor, un mare număr de specialişti ne-au apreciat favorabil demersul. Satisfacţia noastră este cu atât mai mare cu cât este vorba de savanţi cu preocupări diferite: istorici ai vechii chimii, R. P. Multhauf şi A. G. Debus, istorici ai ştiinţei chineze, J. Needham şi N. Sivin, un istoric al alchimiei şi farmaciei occidentale, W. Schneider, un istoric al ştiinţei islamice, S. H. Nase şi un specialist în pansofie, W. E. Peuckert.

Universitatea din Chicago, noiembrie 1976

METEORIŢI ŞI METALURGIE

Meteoriţii nu puteau trece fără să lase o puternică impresie: veniţi „de sus", din Cer, aceştia participau la sacralitatea celestă. La un

moment dat, în anumite culturi, cerul a fost imaginat ca fiind de piatră.1 în zilele noastre încă, australienii cred că bolta e făcută din cristal de stâncă sau că tronul zeului uranian e construit din cuarţ. Considerate fragmente desprinse din tronul celest, cristalele de stâncă jucau un rol esenţial în iniţierile şamanice, la negritoşii din Malacca, în America de Nord etc.2 Aceste „pietre de lumină", cum le considerau daiakii, oameni ai mării din Sarawak, reflectau tot ceea ce se întâmpla pe pământ; ele revelau şamanului tot ceea ce făcea sufletul bolnavului şi locul unde acesta se ascundea. Mai trebuie să amintim că şamanul era cel care „vedea" pentru că el dispunea de o vedere supranaturală: el „vedea" departe la fel de bine în spaţiu ca şi în timp; percepea ceea ce rămânea invizibil profanilor („sufletul", spiritele, zeii). În timpul iniţierii, viitorul şaman era îndopat cu cristale de cuarţ. Cu alte cuvinte, capacităţile sale vizionare şi

1 Se vor găsi câteva indicaţii la sfârşitul cărţii, în Nota A, unde am grupat esenţialul

bibliografiei privitoare la meteoriţi şi începuturile metalurgiei.

2 A se vedea materialele şi discuţiile acestui complex mitico-ritual în cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l extase*, pp. 135 şi urm.

„Ştiinţa" îi veneau, cel puţin în parte, din mistica solidarizare cu Cerul.[1]

Să reţinem această primă valorizare religioasă a aeroliţilor: aceştia cad pe pământ încărcaţi de sacralitate celestă şi, prin urmare, reprezintă Cerul. De aici s-a născut, foarte probabil, cultul atâtor meteoriţi sau chiar identificarea lor cu o divinitate: oamenii vedeau în ei „forma dintâi", manifestarea imediată a divinităţii. *Palladion-ul* de la Troia era considerat ca venit din cer, iar autorii antici recunoşteau în el statuia zeiţei Atena. Se acordă o origine celestă

1 Vom vedea mai departe că, la un alt nivel cultural, nu cristalul de stîncă, ci metalul conferă şamanului virtuţile sale. în timpul iniţierii, oasele şamanului siberian sînt legate în fiare şi chiar i se confecţionează oase de fier (cf. p. 69).

statuii Artemidei din Efes precum şi conului lui Elagabal de la Emesa (Herodian, V, 3,5). În Frigia, meteoritul Pessinonte era venerat ca o imagine a Cybelei şi, în urma unei profeţii a oracolului de la Delphi, a fost transportat la Roma, la puţin timp după cel de al doilea război punic. Un bloc de piatră dură, reprezentarea cea mai veche a lui Eros, se învecinează, la Thespiae, cu imaginea zeului sculptat de Praxiteles (Pausanias, IX, 27, i). Se pot găsi uşor şi alte exemple (cel mai cunoscut fiind *Ka aba* de la Meca). Este remarcabil că un anumit număr de meteoriţi sunt asociaţi zeiţelor, mai ales zeiţelor fertilităţii (de tip Cybela). Avem de a face în acest caz cu un transfer de sacralitate: originea uraniană este uitată în favoarea ideii religioase de *petra genitrix*, asupra motivului fertilităţii pietrelor ne vom opri puţin mai departe.

Esenţa uraniană şi deci masculină a meteoriţilor nu este însă mai puţin incontestabilă, căci anumite silexuri şi unelte neolitice au fost numite de oameni în epoci

mai târzii „piatră fulgerată”, „dinte fulgerat” sau „toporul lui Dumnezeu” (*God’s axes*): locurile în care se aflau erau considerate a fi fost lovite de fulger.[2] Fulgerul este arma zeului cerului. Când acesta a fost înlocuit cu zeul furtunii, fulgerul a devenit semnul hierogamiei între zeul uraganului şi zeiţa Pământ. Aşa se explică numărul mare de topoare duble pe care le întâlnim prin prăpăstiile şi peşterile Cretei. Asemenea fulgerului şi meteoriţilor, topoarele „crăpau” Pământul: ele simbolizau altă dată unirea Cerului cu Pământul. Delphes, cea mai cunoscută dintre prăpăstiile Greciei antice, îşi datoreşte numele acestei imagini mitice: *delphi* înseamnă, într-adevăr, organul generator feminin. Cum vom vedea mai departe, un număr de alte simboluri asimilau Pământul unei femei. Dar omologarea avea o valoare exemplară, prioritatea revenea deci Cosmosului: Platon aminteşte în *Menex* (238 a) că femeia imita pământul concepând, şi nu invers.

2 Cf. cîteva indicaţii bibliografice în Nota A.

„Primitivii” lucrau fierul meteoriţic cu mult timp înainte de a învăţa să folosească minereurile fieroase de suprafaţă.[3] Se ştie, pe de altă parte, că înainte de a descoperi fuziunea, popoarele preistorice tratau anumite minereuri ca piatra, adică le considerau materiale brute pentru fabricarea uneltelor litice. O tehnică similară era aplicată până într-o epocă foarte recentă de anumite popoare care nu cunoşteau metalurgia: lucrau fierul meteoriţic cu ciocanut de silex, fasonând obiectele ale căror forme reproduceau punct cu punct modelele litice. Astfel, eschimoşii din Groenlanda îşi fabricau cuţitele din fierul meteoriţic.[4] Când Cortez i-a întrebat pe şefii azteci de unde-şi procurau cuţitele, aceştia i-au arătat cerul.[5] Asemenea maiaşilor din Yucatán şi incaşilor din Peru, aztecii foloseau numai fierul meteoriţic.

3 Cf. G. F. Zimmer, „The Use of Meteoric Iron by Primitive Man“, Journal of the Iron and Steel Institute, 1916, pp. 306 şi urm. Discuţia cu privire la întrebuinţarea fierului meteoritic de către primitivi şi popoarele antice, începută în 1907 în Zeitschrift für Ethnologie şi continuată cîţiva ani, a fost rezumată de Montelius, Prähistorische Zeitung, 1913, pp. 289 şi urm. Cf. R. J. Forbes, Metallurgy in Antiquity, Leiden, 1950, pp. 401 şi urm.

4 Richard Andree, Die Metalle bei den Naturvölkern, pp. 129—131.

5 T. A. Rickard, Man and Metals, vol. I, pp. 148-149.

Ei nu cunoşteau fuziunea minereurilor. Arheologii n-au descoperit nicio urmă de fier terestru în zăcămintele preistorice din Lumea Nouă.[6] Metalurgia propriu-zisă a Americii meridionale şi centrale era, foarte probabil, de origine asiatică: ultimele cercetări tind s-o lege de cultura sud-chineză a Epocii Chu (medie şi târzie, secolele VIII-IV înainte de Cristos); ea ar fi deci, pe scurt, de origine danubiană pentru că metalurgia danubiană s-a răspândit în secolele IX-VIII înainte de Cristos prin Caucaz, până în China.[7]

Popoarele Antichităţii orientale au împărtăşit foarte probabil idei analoage. Cuvântul sumerian AN-BAR, cea mai veche vocabulă desemnând fierul, este alcătuit din semnele pictografice „cer" şi „foc". Cuvântul e tradus în general prin „metal ceresc" sau „metal-stea". Campbell Thompson îl traduce prin „fulger ceresc (al meteoritului)". Etimologia celuilalt nume mesopotamian al fierului, asirianul *parzillu*, rămâne controversată.

6 R. G. Forbes, Metallurgy in Antiquity, p. 401.

7 R. Heine-Geldern, Die asiatische Herkunft der südamerika- nischen MetalltechnikPeideuma, V, 1954, spec. pp. 415—416.

Anumiţi savanţi îl derivă din sumerianul BAR. GAL, „marele metal”[8], dar majoritatea îl bănuiesc de origine asiată, din cauza terminaţiei în – *ill*

METEORIŢI ŞI METALURGIE / 21

(Forbes, p. 463, Bork şi Gaertz au propus o origine caucaziană; a se vedea Forbes, *ibid.*).[9]

Nu vom aborda aici problema, foarte complexă, a metalurgiei flerului în Egiptul antic. Vreme îndelungată, egiptenii n-au cunoscut decât fierul meteoriţic. Fierul zăcămintelor nu pare să fi fost utilizat în Egipt înaintea celei de a XVIII-a dinastii şi a Noului Imperiu (Forbes, p. 429). Este adevărat că s-au găsit obiecte de fier terestru între blocurile Marii Piramide (2900 înainte de Cristos) şi într-o piramidă a dinastiei a Vi-a, la Abydos, dar provenienţa egipteană a acestor obiecte n-a fost definitiv stabilită. Termenul *biz-n. Pt*, „fier ceresc”, sau mai exact „metal ceresc”, indică în mod clar originea meteoriţică. (Este, de

8 Cf. p. IX, Axel W. Persson, „Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit“, p. 113.

9 Pentru toate acestea şi pentru începuturile metalurgiei în Egipt, a se vedea Nota A.

altfel, posibil ca termenul să fi fost mai întâi aplicat aramei; cf. Forbes, p. 428) Aceeaşi situaţie şi la hitiţi: un text din secolul al XIV-lea precizează că regii hitiţi foloseau „flerul negru ceresc” (Rickard, *Man and Metals*, I, p. 149). Fierul meteoriţic este cunoscut în Creta din epoca minoică (2000 înainte de Cristos), şi s-au găsit obiecte din fier în mormintele din Knossos.12 Originea „celestă” a fierului este poate atestată în vocabula grecească *sideros* care a fost pusă în legătură cu *sidus*, – *eris*, „stea” şi lituanianul *svidu*, „a străluci”, *svideti*, „strălucitor”.

Utilizarea meteoriţilor nu era totuşi în măsură să promoveze o „vârstă a fierului” propriu-zisă. De-a lungul acestei vârste, metalul a fost rar (era la fel de preţios ca aurul) şi întrebuinţarea lui era mai degrabă rituală.

A fost necesară descoperirea fuziunii minereurilor pentru a inaugura o nouă etapă în viaţa omenirii, vârsta metalelor. Aceasta este una cu adevărat a fierului. Spre deosebire de metalurgia aramei şi a bronzului, metalurgia

fierului devine foarte repede industrială. O dată descoperit sau învăţat secretul topirii magnetitului sau hematitului, nu era greu de procurat mari cantităţi de metal, pentru că zăcămintele erau foarte bogate şi relativ uşor de exploatat. Dar tratarea minereului terestru nu semăna cu cea a fierului meteoriţic şi se deosebea şi de fuziunea aramei sau a bronzului. Numai după descoperirea cuptoarelor şi mai ales după punerea la punct a tehnicii de „întărire" a metalului adus la punctul de roşu, fierul îşi câştigă poziţia sa predominantă. Începuturile acestei metalurgii pe scară industrială se pot fixa în jurul anilor 1200 – 1000 înainte de Cristos, în munţii Armeniei. De acolo secretul fuziunii se răspândeşte străbătând Orientul Apropiat, Mediterana şi Europa Centrală, cu toate că, aşa cum am văzut, fierul, fie de origine meteoriţică, fie extras din zăcăminte de suprafaţă, a fost cunoscut începând cu mileniul al III-lea în Mesopotamia (Tell Asmar, Tell Chagar Bazar, Mari), în Asia Mică (Alaca Htiyiik) şi probabil chiar în Egipt (Forbes, pp. 417 şi urm.).

Până târziu, lucrarea fierului va rămâne credincioasă modelelor şi stilurilor vârstei bronzului (tot aşa cum vârsta bronzului va prelungi mai întâi morfologia stilistică a vârstei pietrei). Fierul apare sub formă de ornamente, amulete şi statuete, păstrând mult timp o valoare sacră care supravieţuieşte, de altfel, la multe popoare „primitive".

Nu ne vom ocupa de etapele metalurgiei antice, nici de influenţa ei de-a lungul istoriei. Scopul nostru este numai să desprindem simbolismele şi complexele magico-religioase actualizate şi răspândite în vârsta metalelor, mai ales după triumful industrial al fierului.

METEORIŢI ŞI METALURGIE / 23

Căci, înainte de a se impune în istoria militară şi politică a umanităţii, „vârsta de fier" a prilejuit creaţii spirituale. Cum se întâmplă adesea, simbolul, imaginea, ritualul anticipează şi uneori chiar fac posibile aplicaţiile utilitare ale unei descoperiri.

Înainte de a fi un mijloc de transport, carul a

fost vehiculul procesiunilor rituale: el plimba simbolul Soarelui sau imaginea zeului solar. De altfel, nu s-a putut „descoperi” carul decât după ce a fost înţeles simbolul roţii solare. Înainte de a schimba faţa lumii, „vârsta fierului” a dat naştere unui mare număr de rituri, mituri şi simboluri care n-au rămas fără răsunet în istoria spirituală a umanităţii. Aşa cum am mai spus, numai după succesul industrial al fierului s-a putut vorbi de etapa metalurgică a umanităţii. Descoperirea şi progresele ulterioare ale fuziunii fierului au revalorizat toate tehnicile metalurgice tradiţionale. Metalurgia fierului terestru l-a făcut să devină apt pentru întrebuinţările cotidiene.

Or, acest fapt a avut consecinţe importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriţilor, ne aflăm acum în prezenţa sacralităţii telurice, la care participă minele şi minereurile. Metalurgia fierului a profitat de descoperirile tehnice ale metalurgiei aramei şi bronzului. Se ştie că încă din neolitic (mileniile V-VI) omul folosea sporadic arama pe care o găsea la

suprafaţa pământului, dar o trata ca pe piatră sau os, adică ignora calităţile specifice ale metalului. Abia mult mai târziu s-a început lucrarea aramei prin încălzire, dar fuziunea propriu-zisă a aramei nu datează decât din anii 4000 – 3500 înainte de Cristos (în perioada Al Ubeid şi Uruk), şi nu se poate vorbi despre o „vârstă a aramei” cât timp nu se obţin decât mici cantităţi de metal.

Apariţia tardivă a fierului, urmată de triumful său industrial, a influenţat puternic riturile şi simbolurile metalurgice. O serie întreagă de tabuuri sau de întrebuinţări magice ale fierului derivă din victoria lui şi din faptul că a eliminat bronzul şi arama, reprezentând alte vârste şi alte metalurgii. Făurarul este înainte de toate un meşter al fierului şi condiţia lui de nomad – el se deplasează continuu în căutarea metalului brut şi a comenzilor – îl pune în contact cu populaţii diferite. Făurarul este principalul agent de difuzare a mitologiilor, riturilor şi misterelor metalurgice. Acest ansamblu de fapte ne introduce într-un prodigios univers spiritual pe

care ne propunem să-l prezentăm în paginile care urmează.

Ar fi anevoios şi în acelaşi timp imprudent să începem printr-o privire de ansamblu; să ne apropiem pas cu pas de universul metalurgiei. Vom întâlni un număr de rituri şi mistere legate de concepţiile magico-religioase solidare, paralele sau chiar antagonice. Să încercăm să le enumerăm pe scurt, pentru a degaja liniile generale ale anchetei noastre. Vom prezenta o serie de documente privind funcţia rituală a fierăriei, caracterul ambivalent al făurarului şi raporturile existente între magie (stăpânirea focului), făurari şi societăţile secrete. Pe de altă parte, munca în mină şi metalurgia ne orientează spre concepţiile specifice legate de Pământul-Mamă, de sexualizarea lumii minerale şi a uneltelor, de solidaritatea între metalurgie, ginecologie şi obstetrică. Vom începe prin expunerea unora dintre aceste concepţii, pentru a înţelege mai bine universul metalurgistului şi al făurarului. Cu privire la miturile despre originea

metalelor, vom întâlni complexe mitico-rituale cuprinzând noţiunea de geneză prin sacrificiul sau autosacrificiul unui zeu, raporturile între mistica agricolă, metalurgie şi alchimie, în sfârşit, ideile de creştere naturală, creştere precipitată şi „perfecţie”. Vom măsura, apoi, importanţa acestor idei în constituirea alchimiei.

MITOLOGIA VÂRSTELOR DE FIER

Nu vom insista asupra sacralităţii fierului. Fie că este privit ca venit din cer, fie că se extrage din măruntaiele Pământului, acesta este încărcat de o putere sacră. Respectul faţă de metal se menţine chiar şi la populaţiile de o înaltă cultură. Regii malaiezi păstrau până nu de mult un „bulgăr sacru de fier” care făcea parte din regalitatea lor şi pe care-l înconjurau cu o extraordinară „veneraţie amestecată cu o teroare superstiţioasă”. Pentru „primitivii” care nu cunoşteau prelucrarea metalelor, uneltele de fier erau încă şi mai venerate: populaţia bhil, o populaţie arhaică din India, făcea ofrande de fructe vârfurilor de săgeţi pe care şi le procura de

la triburile vecine.[10] Să precizăm că nu era vorba de „fetişism”, de adorarea unui obiect în sine şi pentru sine, într-un cuvânt, de „superstiţie” – ci de respectul sacru privind un obiect *ciudat* care nu aparţinea universului familiar, care venea din altă parte, fiind deci un semn din *lumea cealaltă*, o imagine aproximativă a transcendenţei. Toate acestea sunt evidente în culturile care cunosc de foarte multă vreme întrebuinţarea fierului terestru: ele mai păstrează încă amintirea fabuloasă a „metalului ceresc”, credinţa în puterile lui oculte.

Beduinii din Sinai sunt convinşi că acela care reuşeşte să-şi fabrice o spadă din fier meteoriţic devine invulnerabil în luptă şi convins că-şi va bate toţi adversarii.3 „Metalul ceresc”, fiind străin de pământ, este deci „transcendent”, vine de „sus”: iată de ce, pentru un arab din zilele noastre, fierul este o minune, fiind capabil să facă

10 R. Andree, Die Metalle bei den Naturvölkern, p. 42.
W. E. Jennings-Bramley, The Beduins of the Sinai-Peninsula, Palestine Exploration Fund, 1906, p. 27, citât de R. Eisler, „Das Qainzeichen“, Le Monde oriental, 29, 1929, pp. 48—112, spec. p. 55.

miracole. Poate este vorba de amintirea mitologică a epocii în care oamenii nu foloseau decât fierul meteoriţic. Ne aflăm şi în acest caz în faţa unei imagini a transcendenţei: pentru că miturile păstrează amintirea acelei epoci fabuloase în care oamenii erau dotaţi cu virtuţi şi puteri extraordinare, fiind consideraţi ca nişte semizei. Or, există o ruptură între „acel timp" mitic (*illud tempus*) şi timpurile istorice – şi orice ruptură indică, la nivelul spiritualităţii tradiţionale, o transcendenţă anulată de „cădere".

Fierul îşi mai păstrează încă extraordinara lui virtute magico-religioasă chiar la popoarele cu o istorie culturală destul de avansată şi complexă. Pliniu scria că fierul poate fi folosit împotriva acelor *noxia medicamenta* şi, de asemenea, împotriva acelor *adversus nocturnas limphationes* (*Nat. Hist.*, XXXIV, 44). Credinţe similare sunt răspândite în Turcia, Persia, India, la populaţia dayak etc. În 1907, J. Goldziher adunase deja un mare număr de documente privind folosirea fierului împotriva demonilor. Douăzeci de ani mai

târziu, S. Seligmann înzecise numărul referinţelor; dosarul este practic nelimitat. Mai ales cuţitul este cel care îndepărtează demonii. În nord-estul Europei, obiectele de fier apără recoltele de intemperii şi de deochi.[11] Aceasta este amintirea fabuloasă a ultimei, ca dată, dintre „vârstele metalului”, vârsta fierului victorios a cărei mitologie, în mare parte pierdută, mai supravieţuieşte încă în obiceiuri, tabuuri şi „superstiţii” încă nebănuite. Dar asemenea făurarilor, fierul îşi păstrează caracterul ambivalent: el poate încarna şi spiritul diabolic. În foarte multe locuri, persistă amintirea obscură că fierul nu reprezintă numai o victorie prin civilizaţie (adică prin agricultură), ci este victorios şi prin război. Triumful militar va fi omologat uneori cu triumful demoniac. Pentru populaţia wa chagga, fierul conţine în sine o forţă magică, duşmană vieţii şi păcii.[12]

---

11 Pentru rolul fierului în magie, agricultură, medicină populară etc., a se vedea cîteva indicaţii în Nota B.

12 Walter Cline, Mining and Metallurgy in Negro Africa, Paris, 1937, p. 117.

Uneltele făurarului participă şi ele la sacralitate. Barosul, foalele, nicovala se revelează ca fiinţe animate şi miraculoase: li se atribuie puterea, prin forţa lor magico-religioasă, de a opera fără ajutorul făurarului. Făurarul din Togo vorbeşte, amintind de uneltele sale, de „baros şi familia lui”. În Angola, barosul este venerat pentru că el făureşte instrumentele necesare agriculturii: este tratat ca un prinţ şi răsfăţat ca un copil. Populaţia ogowe, care nu cunoaşte fierul şi deci nu-l prelucrează, adoră foalele făurarilor din triburile învecinate. Populaţiile mossengere şi ba sakate cred că demnitatea meşterului-făurar se concentrează în foaie.[13] În privinţa cuptoarelor, construcţia acestora este înconjurată de mistere, constituind un ritual propriu-zis. (A se vedea mai departe, pp. 58 şi urm.)

Toate aceste credinţe nu se opresc numai la puterea sacră a metalelor, ele se extind şi la magia instrumentelor. Arta de a face unelte este de

13 R. Andree, op. cit., p. 42; W. Cline, Mining and Metallurgy in Negro Africa, p. 124; R. J. Forbes, Metallurgy in Antiquity, p. 83.

esenţă supraumană, fie divină, fie demoniacă (făurarul fabrică şi arme ucigaşe). Resturi de vechi mitologii din epocile litice s-au adăugat, integrându-se, mitologiei metalelor. Unealta de piatră, boxul erau încărcate de o forţă misterioasă: loveau, răneau, făceau ţăndări, scoteau scântei – exact ca trăsnetul. Magia ambivalenţă a armelor de piatră, ucigaşe sau binefăcătoare, asemenea trăsnetului, s-a transmis, amplificată, noilor instrumente fabricate din metal. Barosul, moştenitorul toporului din timpurile litice, devine însemnul zeilor puternici, al zeilor furtunii. Înţelegem acum de ce zeii furtunii şi ai fecundităţii agrare sunt uneori imaginaţi ca nişte zei făurari. Populaţia t u-jen din Kuang-şi sacrifică zeului Dăntsien San capre pentru că acesta le foloseşte capetele drept nicovale. În timpul furtunilor, Dăntsien San îşi lucrează fierul între coamele animalului sacrificat; fulgerele şi grindina înstelată cad pe pământ alungind demonii. Zeul, în calitatea lui de făurar, îi apără pe oameni şi recoltele lor. Dăntsien San este un zeu al furtunii,

corespunzător tibetanului *dam-can*, deci lui rdorje-legs (pa) care călărea o capră, părând să fie o veche divinitate benefică. Or, rdorje-legs (pa) este un zeu-făurar; cultul lui este în legătură cu furtuna, agricultura şi capra[14]; o situaţie asemănătoare se întâlneşte şi la populaţia dogon. Făurarul ceresc îndeplineşte funcţia de erou civilizator: acesta aduce din cer seminţe de cultivat şi-i învaţă pe oameni agricultura.

Să reţinem o clipă această secvenţă de imagini mitice: zeii furtunii lovesc pământul cu „pietre fulgerate”; ei au drept însemn securea cu două tăişuri şi barosul; furtuna este semnalul hierogamiei Cer-Pământ. Bătând în nicovale, făurarii imită gestul exemplar al zeului puternic; ei sunt ajutoarele lui. Toată această mitologie

14 Dominik Schröder, „Zur Religion der Tujen“, Anthropos, 1952, pp. 828 §i urm. H. Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion, Mainz, 1951, p. 164.

Cf. M. Eliade, „Meşterul Manole şi Mînăstirea Argeşului“, în De la Zalmoxis la Genghis-Han, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 171 şi urm.

Ideea se prelungeşte pînă în zilele noastre în concepţia generală că nu se poate crea nimic fără a sacrifica ceva foarte important, cel mai adesea propria existenţă. Orice vocaţie implică supremul sacrificiu de sine.

elaborată în jurul fecundităţii agrare, al metalurgiei şi al prelucrării este, de altfel, de dată recentă. De dată mai recentă decât olăria şi agricultura, metalurgia se încadrează într-un univers spiritual în care zeul din cer, încă prezent în fazele etnologice ale culesului şi vânatului mic, este definitiv eliminat de zeul puternic, Masculul fecundator, soţul Marii Mame terestre. Or, se ştie că la acest nivel religios, ideea creaţiei operate de o fiinţă supremă uraniană păleşte pentru a ceda locul ideii de creaţie prin hierogamie şi sacrificiu sângeros; asistăm chiar la trecerea de la noţiunea de *creaţie* la cea de *procreaţie*. Aceasta este una din raţiunile pentru care întâlnim în mitologia metalurgică motivele nunţii rituale şi ale sacrificiului sângeros.

Este important să înţelegem bine „noutatea” reprezentată de ideea creaţiei prin imolare sau autoimolare. Mitologiile precedente cunoşteau mai ales tipul de creaţie plecând de la o substanţă primordială făurită de un zeu. Promovarea sacrificiului sângeros ca o condiţie a creaţiei – atât

cosmogonică, cât şi antropogonică – susţine, pe de o parte, analogiile între om şi cosmos (căci universul însuşi derivă dintr-un uriaş primordial, un Macrantrop), dar, mai ales, introduce ideea că viaţa nu se poate naşte decât plecând de la o altă viaţă imolată. Aceste tipuri de cosmogonii şi antropogonii vor avea consecinţe considerabile: se va ajunge să nu se mai conceapă nici „o creaţie" sau „fabricaţie" fără un sacrificiu prealabil. Să ne raportăm numai la riturile de construcţie, prin intermediul cărora se transferă „viaţa" sau „sufletul" victimei chiar zidului clădirii care ar deveni, prin chiar acest fapt, noul trup, arhitectonic, al vicitimei sacrificate.8

Din trupul monstrului marin Tiamat pe care l-a doborât, Marduk a creat Universul. Motive analoage întâlnim şi în alte locuri: În mitologia germanică, uriaşul Ymir constituie materia primă, asemenea lui P'anku şi Purusha din mitologiile chineze şi indiene. *Purusha* înseamnă „bărbat", ceea ce dovedeşte din plin că „sacrificiul uman" îndeplinea o funcţie cosmogonică în anumite

tradiţii indiene. Dar un asemenea sacrificiu era exemplar: victima umană încarna Macrantropul divin primordial. Se sacrifica întotdeauna un zeu, un zeu reprezentat printr-un bărbat. Acest simbolism reiese clar atât din tradiţiile mitologice legate de creaţia omului, cât şi din miturile despre originea plantelor alimentare. Pentru a-l crea pe om, Marduk se jertfeşte pe sine: „Îmi voi închega sângele şi voi face din el oase. Îl voi ridica pe om în picioare şi cu adevărat omul va fi… îl voi făuri pe om, locuitorul pământului. King, primul traducător al acestui text, îl apropia de tradiţia mesopotamiană a creaţiei, transmisă prin Berosus (secolul al IV-lea înainte de Cristos, autor al unei preţioase istorii chaldeene, scrisă în greacă, astăzi pierdută): „Şi Bel, văzând că pământul era pustiu dar fertil, porunci unuia dintre zei să-i taie capul [capul lui Bel], să-i amestece sângele care curge cu pământ şi să făurească oameni şi animale capabile să suporte aerul.”[15] Idei cosmologice

15 King, The Seven Tablets of Création, p. 86, citat de S. Langdom, Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l’homme, pp. 33—34; a se vedea, de asemenea, Edouard Dhorme, Les Religions de

analoage se găsesc şi în Egipt. Sensul profund al tuturor acestor mituri este destul de clar: creaţia este un sacrificiu. Nu reuşeşti să însufleţeşti decât transmiţând propria-ţi viaţă (sânge, lacrimi, spermă, „suflet” etc.).

O altă serie de mituri dependente morfologic de acest motiv ne vorbeşte despre originea plantelor alimentare născute din autosacrificiul unui zeu sau al unei zeiţe. Pentru a asigura existenţa omului, o fiinţă divină – o Femeie, o Fată, un Bărbat sau un Copil – este imolată: din trupul ei răsar diversele specii de plante hrănitoare. Mitul constituie modelul exemplar al riturilor celebrate periodic. Acesta este sensul sacrificiului uman în beneficiul recoltelor: victima este omorâtă, făcută bucăţi şi împrăştiată pe suprafaţa pământului pentru a-i spori fecunditatea.10 Or, vom vedea imediat, conform anumitor tradiţii metalele sunt şi ele considerate ca născute din sângele sau carnea unei fiinţe primordiale

Babylonie et d’Assyrie, Paris, 1945, col. „Mana“, pp. 302, 307. Despre aceste tradiţii cosmologice şi paralelele lor, a se vedea Nota C.

semidivine imolate.

Asemenea concepţii cosmologice întăresc omologarea om-univers şi câteva linii de gândire prelungesc şi dezvoltă această omologare în direcţii diferite. Rezultă de aici, pe de o parte, „sexualizarea” regnului vegetal şi mineral şi, în general, a uneltelor şi obiectelor lumii înconjurătoare. În relaţie directă cu acest simbolism sexual, trebuie să reamintim multiplele imagini ale pântecului Pământului, ale minei asimilate cu uterul şi ale mineralelor cu embrionii – tot atâtea imagini care conferă o semnificaţie ginecologică şi obstetrică ritualurilor însoţind munca în mină şi metalurgie.

LUMEA SEXUALIZATĂ

Când vorbim despre „sexualizarea” lumii vegetale, trebuie să ne înţelegem asupra sensului termenului: nu este vorba de fenomene reale de fertilizare a plantelor, ci de o clasificare morfologică „calitativă”, semnificând desăvârşirea şi expresia unei experienţe de simpatie mistică faţă de lume. Ideea Vieţii, proiectată asupra

Cosmosului, îl „sexualizează”. Nu este vorba de observaţii corecte, „obiective”, „ştiinţifice”, ci de o valorizare a lumii înconjurătoare în termeni de Viaţă, deci de destin antropocosmic, comportând sexualitatea, fecunditatea, moartea şi renaşterea. Şi aceasta nu pentru că oamenii societăţilor arhaice ar fi fost incapabili să observe „obiectiv” viaţa plantelor. Dovadă, descoperirea fecundaţiei artificiale şi altoirea curmalilor şi a smochinilor în Mesopotamia, operaţii cunoscute de foarte multă vreme, pentru că cel puţin două paragrafe din codul lui Hammurabi legiferează deja asupra acestui punct. Cunoştinţele practice s-au transmis mai apoi evreilor şi arabilor.1 Dar fertilizarea artificială a arborilor fructiferi nu era concepută ca o tehnică horticolă, ţinând de eficacitatea ei în sine: ea constituia un ritual şi, prin faptul că angaja fertilitatea vegetală, participarea sexuală a omului era şi ea implicată. Practicile orgiastice legate de fecunditatea terestră şi mai ales de agricultură sunt atestate din abundenţă în istoria religiilor. (A se vedea. *Tratatul de istorie a*

religiilor, pp. 245 şi urm., 279 şi urm.)

Va fi de ajuns un exemplu, raportându-se exact la altoirea lămâilor şi portocalilor, pentru a ilustra caracterul ritual al acestei operaţii. Ibn Washya ne-a transmis în *Livre sur l agriculture nabeenne* obiceiurile ţăranilor din Mesopotamia, Persia şi Egipt. Cartea s-a pierdut, dar, după fragmentele păstrate de Maimonide, se poate judeca natura „superstiţiilor" care înconjurau fertilizarea şi altoirea arborilor fructiferi în Orientul Apropiat. Maimonide explica interdicţia, pentru evrei, de a folosi lămâile arborilor altoiţi, grijulii să evite practicile orgiastice care însoţeau în mod necesar altoirea la popoarele învecinate. Ibn Washya – şi nu e singurul autor oriental care se lasă antrenat de asemenea imagini – vorbea chiar de altoiri fantastice şi „împotriva naturii" între diverse specii vegetale (amintea, de exemplu, de altoirea unei crengi de lămâi pe un laur sau pe un măslin, prin care se obţineau nişte lămâi mici ca măslinele). Dar tot el precizează că grefa n-ar fi reuşit dacă n-ar fi fost efectuată ritual

într-un moment de conjuncţie a lunii cu soarele. El explica ritul astfel: „creanga de altoit trebuia ţinută în mână de o fată foarte frumoasă, în timp ce un bărbat întreţinea cu ea raporturi sexuale ruşinoase şi împotriva naturii; în momentul coitului, fata altoia ramura în copac”.2 Sensul era clar: pentru a se asigura o uniune „împotriva naturii” în lumea vegetală, se cerea o uniune sexuală umană „împotriva naturii”.

Un asemenea univers mental, trebuie să mărturisim, diferă radical de cel care permite şi încurajează obreproduse şi comentate de S. Tolkowsky, *Hesperides*.

I V „*I Ihe Cniture and Use ofcitrusfruits*, pp. 56,129 – 130.

Servarea obiectivă a vieţii plantelor. Ca şi alte popoare din Orientul antic, mesopotamienii utilizau termenii de „mascul” şi „femelă” cu privire la aceste specii vegetale, dar clasificarea ţinea seama de criteriile morfologice aparente (asemănarea cu organele genitale umane) sau de rolul cutărei sau cutărei plante în operaţiile

magice. Astfel, chiparosul sau mătrăguna (NAMTAR) erau „masculi", în timp ce arbustul *nikibtu* (*Lichidambar orientalis*) era considerat „mascul" sau „femelă" după forma sau funcţia rituală care i se atribuia.[16] Concepţii analoage se găsesc şi în India antică; de exemplu, Caraka (*Kalpasthăna*, V, 3) cunoştea sexualitatea plantelor, dar terminologia sanscrită ne indică exact intuiţia primordială care a dus la această descoperire; asimilarea speciilor vegetale cu organele generatoare umane.[17]

Este vorba deci de o concepţie generală a *realităţii cosmice* percepută ca Viaţă şi, în consecinţă, sexuată, sexualitatea fiind un semn particular al oricărei *realităţi vii*. Plecând de la un anumit nivel cultural, lumea întreagă, atât lumea „naturală" cât şi cea a obiectelor şi uneltelor fabricate de om, este sexuată. Exemplele care urmează sunt intenţionat alese din medii culturale

16 R. Campbell Thompson, The Assyrian Herbal, Londra, 1934, pp. XIX-XX.

17 Cf. studiul nostru „Cunoştinţele botanice în vechea Indie", Buletinul Societăţii de Ştiinte din Cluj, VI, 1931, pp. 221—237, spec, pp. 234-235. Cline, Mining and Metallurgy in Negro Africa, p. 117.

diferite pentru a demonstra difuziunea şi persistenţa unor asemenea concepţii. Populaţia kitara împarte mineralele în „masculi” şi „femele”: primele, dure şi negre, se află la suprafaţa pământului; mineralele „femele”, moi şi roşii, sunt extrase din adâncurile minelor; amestecul celor două „sexe” era indispensabil pentru a se obţine un aliaj valabil.5 Este vorba, fără îndoială, de o clasificare obiectiv arbitrară, căci nici culoarea, nici duritatea mineralelor nu corespundea niciodată calificării lor „sexuale”. Dar importantă era viziunea globală a realităţii, căci ea justifică ritul, adică „nunta metalelor”, aceasta făcând posibilă „naşterea”. Idei similare sunt atestate şi în China antică: Yu cel Mare, Fondatorul primordial, ştia să distingă metalele masculi de metalele femele. Iată motivul pentru care el îşi asocia cazanele cu cele două principii cosmologice Yang şi Yin.[18] Vom reveni asupra tradiţiilor metalurgice chineze, pentru că nunta metalelor

18 Marcel Granet, Danses et Légendes de la Chine ancienne, Paris, 1926, p. 496.

este o foarte veche intuiţie prelungită şi desăvârşită în *mysterium conjuncţionis* al alchimiei.

În afara mineralelor şi a metalelor, pietrele şi pietrele preţioase erau şi ele „sexuate”. Mesopotamienii le împărţeau în „masculi” şi „femele”, după formă, culoare şi strălucire. Un text asirian, tradus de Boson, aminteşte de „piatra *musa* (de formă) masculină şi de piatra de aramă E de formă) feminină”. Boson precizează că „pietrele masculine” aveau o culoare mai vie; „pietrele feminine” erau mai degrabă palide.[19] (Şi astăzi încă, bijutierii disting „sexul” diamantelor după strălucire.)

Întâlnim aceeaşi diviziune pentru săruri şi minerale, începând cu epoca literaturii rituale babiloniene conservate în textele medicale.[20] Clasificarea „sexuală” a mineralelor şi a pietrelor s-a menţinut în scrierile alchimice şi în lapidariile

19 G. Boson, Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes, München, 1914, p. 73.

20 R. Eisler, Die chemische Terminologie der Babylonier, p. 116. Kunz, The Magic ofJewels and Charms, Philadelphia—Londra, 1915, p. 188.

Evului Mediu[21]: *lapis judaicus* este, de exemplu, „mascul" sau „femelă" etc.

Misticul şi exegetul evreu Bahya ben Asher (m. 1340) scria: „Nu numai printre palmieri există «masculi» şi «femele», ci în toate speciile vegetale, tot aşa cum această diviziune naturală între «mascul» şi «femelă» există şi la minerale". Sexualitatea mineralelor este menţionată şi de Sabattai Donnolo (secolul al X-lea). Savantul şi misticul arab Ibn Sâna (980 – 1037) afirma că „dragostea romantică (*al-ishaq*) nu este specifică numai speciei umane, aceasta pătrunde toate lucrurile existente (la nivelul) celest, elemental, vegetal, mineral şi sensul ei nu este nici perceput, nici cunoscut, devenind şi mai obscur prin explicaţiile care se dau despre ea".[22] Noţiunea de

21 Textele alchimice siriene vorbesc, de exemplu, de un „magneziu femelă" (ed. von Lippmann), Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, I, p. 3934. „Sexualitatea pietrelor" în lapidarii: Julius Ruska, Das Steinbuch des Aristoteles, Heidelberg, 1912, pp. 18, 165. Sexualitatea mineralelor în concepţiile Antichităţii clasice: Nonnos, Dionysiaca (ed. Loeb, Classical Library), I, p. 81. Despre „piatra vie" în concepţiile Antichităţii şi ale creştinismului, cf. J. C. Plumpe, „Vivum Saxum, vivi Lapides", Traditio, I, 1943, pp. 1-14.

22 A se vedea Salomon Gandz, Artificial Fertilization of Date Palms in Palestine and Arabia, p. 246.

„dragoste romantică” aplicată metalelor completează magnific „animismul” lor deja stabilit de ideile de sexualitate şi nuntă.

Uneltele sunt şi ele sexualizate. „Care este arma cea mai bună? exclamă poetul Ibn Errumi. O sabie bine ascuţită, cu tăişul bărbat şi lama femelă.”[23] Arabii numeau, de altfel, fierul dur „bărbat” (*dzakar*) şi fierul moale „femeie” (*înit*). *N* Făurarii din Tanganica practică mai multe ferestruici în horn. Cea mai largă se numeşte „mama” (*nyina*); „pe aici, la sfârşitul forjării, vor ieşi zgura, cenuşa, mineralul ars etc. Ferestruica din faţă este *îşi* (tatăl): aici va fi instalat cel mai bun sistem de foaie: intermediarii sunt *aana* (copiii) „[24]. În terminologia metalurgică europeană, cuptorul în care se topea emailul

23 F. W. Schwanzlose, Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt, p. 142; cf. E. von Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, I, p. 403. Despre săbiile sexuate din China, a se vedea Granet, Danses et Légendes, p. 496. Tobele, clopotele sînt de asemenea sexuate; cf. Max Kaltenmark, „Le dompteur des flots“, Han-Hiue. Bulletin du centre d’Etudes Sinologiques de Pékin, III, 1948, pp. 1-113, spec. p. 39, n. 141.

24 R. P. Wyckaert, „Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka“, Anthropos, 9, 1914, pp. 371-380, spec. p. 372. Cuptoarele populaţiilor mashona şi alunda sînt ginecomorfe; cf. Cline, op. cit., p. 41.

(*Schmelzofen*) era desemnat cu numele de „matrice”, „sânul matern” (*Mutterschoss*). Asimilarea muncii umane utilizând focul (metalurgie, forjă, bucătărie etc.) creşterii embrionului la sânul matern supravieţuieşte obscur în vocabularul european (cf. *Mutterkuchen*, „placenta”; *Kuchen*, „prăjitura”).[25] Într-un asemenea univers mental s-au cristalizat credinţele cu privire la pietrele fecundatoare şi ginecologice precum şi la pietrele ploii.15 O credinţă mai arhaică le-a precedat: *petra genitrix*.

Când plouă vijelios, daiyakii ştiu că ploaia este masculină.[26] În privinţa Apelor Cosmice, Cartea lui Enoch

(LIII, 9 – 10) le împarte astfel: „Cursul superior va îndeplini rolul bărbatului; cursul inferior pe cel al femeii”. Un puţ care primeşte apă de la un râu simbolizează uniunea bărbatului cu femeia (*Zohar*, fol. 14b, Îl, 152). În India vedică,

25 Cf. R. Eisler, Die chemische Terminologie der Babylonier, p. 115.
26 A. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit, Tübingen, 1934, p. 23. Vom găsi în acest mic studiu, extrem de bogat, un mare număr de documente privind „sexualizarea“ lumii înconjurătoare.

altarul sacrificial (*vedi*) era considerat „femelă” iar focul ritual (*agni*) „mascul” – „uniunea lor dând naştere progeniturii”. Ne aflăm în prezenţa unui simbolism foarte complex care nu poate fi redus la un singur plan de referinţă, căci, pe de o parte, *vedi* era asimilat buricului (*nâbhi*) Pământului, simbolism al „Centrului” prin excelenţă. Dar *nâbhi* era valorizat şi ca matrice a Zeiţei (cf. *Qatapatha-Brâhmana*, I, 9,2,21). Pe de altă parte, chiar focul era considerat rezultatul („progenitura”) unei uniuni sexuale: el se aprindea ca urmare a unei mişcări dus-întors (asimilată copulaţiei) a unei baghete (reprezentând elementul masculin) într-o crăpătură practicată în lemn (elementul feminin; cf. *Rig Veda*, III, 29,2 şi urm.; V, Îl, 6; VI, 48,5). Acelaşi simbolism sexual al focului se întâlneşte în multe societăţi arhaice.17 Dar toţi aceşti termeni sexuali traduc o concepţie cosmologică întemeiată pe hierogamie. Creaţia Lumii începe din „Centru” (= „buric”) şi, imitând solemn acest model exemplar, orice „construcţie” şi orice „fabricaţie” se operează plecând din „centru”. Producerea

rituală a focului repetă naşterea lumii. Iată de ce la sfârşitul Anului toate focurile se sting (= reactualizarea Nopţii cosmice) şi se aprind în prima zi a Anului (= repetarea Cosmogoniei, reînceputul Lumii). Focul nu-şi pierde însă caracterul lui ambivalent: acesta este fie de origine divină, fie „demoniacă" (fiindcă, după unele credinţe arhaice, el ia naştere magic în organul genital al vrăjitoarelor); vom reveni asupra acestei ambivalenţe înainte de a prezenta virtuţile făurarului.

Aşa cum e de aşteptat, simbolismul sexual şi ginecologic cel mai transparent se întâlneşte în imaginile Pământului-Mamă. Nu e locul aici să reamintim miturile şi legendele cu privire la naşterea oamenilor din Pământ (a se vedea *Tratatul de istorie a religiilor*, pp. 195 şi urm.). Uneori antropogonia este descrisă în termenii embriologiei şi obstetricii. Urmând miturile zuni, de exemplu, umanitatea primordială ia naştere (ca rezultat al hierogamiei Cer-Pământ) în cea mai adâncă din cele patru „caveme-matrice"

chtoniene. Călăuziţi de Gemenii mitici, oamenii urcă dintr-o cavemă-matrice în alta până când ajung la suprafaţa Pământului. În acest tip de mituri, imaginea Pământului acoperă perfect pe cea a mamei şi antropogonia este prezentată ca ontogenie. Formarea embrionului şi naşterea repetă actul exemplar al naşterii umanităţii, concepută ca o emersiune din cea mai profundă cavemă-matrice chtoniană.[27] Sub formă de legendă, de superstiţie sau simplu de metaforă, credinţe similare supravieţuiesc încă în Europa. Fiecare regiune, aproape fiecare oraş sau sat, cunoaşte o stâncă sau un izvor care „aduce copiii”: acestea sunt *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* etc.

Dar pentru noi este important să scoatem în evidenţă credinţele care se referă la naşterea ginecomorfică a mineralelor şi, deci, asimilarea cavernelor şi a minelor cu matricea Pământului-Mamă. Fluviile sacre ale Mesopotamiei îşi aveau

27 Despre mitul zuni şi versiunile paralele, cf. Eliade, La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques, pp. 60 şi urm.

izvoarele în organul generator al marii Zeiţe. Izvorul râurilor era de altfel considerat ca *vagina* pământului. În babiloniană, termenul *pu* însemna în acelaşi timp „izvorul unui râu" şi vagin. Sumerianul *buru* înseamnă „vagin" şi „râu". Babilonianul *nagbu*, „izvor", se înrudeşte cu ebraicul *neqebă,* „perforaţie". În ebraică, cuvântul „puţ" este folosit cu sensul de „femeie", „soţie". În egipteană, vocabula *bi* înseamnă „uterus" şi „galerie de mină".[28] Să mai amintim de asemenea că grotele şi cavernele erau asimilate matricei Pământului-Mamă. Rolul ritual al cavernelor, atestat încă din preistorie, s-ar putea interpreta şi ca o întoarcere mistică la sânul „mamei", ceea ce explică atât înmormântările în caverne cât şi riturile iniţiatice practicate în aceleaşi locuri. Asemenea intuiţii arhaice au o mare rezistenţă. Am văzut că termenul *delph* (= uterus) s-a conservat în numele unuia dintre cele mai sacre sanctuare ale elenismului, Delfi. W. F. Jackson

28 W. F. Albright, „Some Cruces in the Langdon Epic", Journ. Americ. Orient. Soc., 39, 1919, pp. 65—90, spec. pp. 69—70.

Knight remarca (*Cumaean Gates*, p. 56) că în trei zone locuite de Sybile pământul era roşu: În apropiere de Cumae, Mapessos şi în Epir. Or, Sybilele erau intim legate de cultul cavernelor. Pământul roşu simboliza sângele Zeiţei.

Un simbolism analog era legat de triunghi. Pausanias (II, 21, I) aminteşte de un loc din Argos numit *delta* şi considerat sanctuarul Demetrei. Fick şi Cisler au interpretat „triunghiul" (*delta*) în sens de „vulvă": interpretarea este valabilă cu condiţia să i se păstreze acestui termen valoarea lui iniţială de „matrice" şi „izvor". Se ştie că *delta* simboliza la greci femeia; pitagoreicii priveau triunghiul ca *arche geneseoas*, datorită formei lui perfecte, dar şi pentru că reprezenta arhetipul fecundităţii universale. Un simbolism similar al trunghiului se afla şi în India.20

Pentru moment să reţinem următoarele: dacă izvoarele, galeriile minelor şi cavernelor sunt asimilate uterului Pământului-Mamă, tot ceea ce zace în „pântecul" Pământului este viu, încă din stadiul de gestaţie. Altfel spus, mineralele extrase

din mine sunt într-un anumit fel *embrioni*: cresc încet, ca şi cum ar asculta de un alt ritm temporal decât viaţa organismelor vegetale sau animale – ei nu numai cresc, ci se şi „coc” în întunericul teluric. Extracţia lor din sânul pământului este deci o operaţie practicată înainte de termen. Dacă li s-ar lăsa timp să se dezvolte (adică ritmul geologic al timpului), mineralele ar deveni metale mature „perfecte”. Vom da imediat exemple concrete privitoare la concepţia embriologică a mineralelor. Dar putem măsura de pe acum responsabilitatea asumată de minerii şi metalurgiştii care intervin în obscurul proces al creşterii minerale. Aceştia aveau nevoie cu orice „preţ” să-şi justifice intervenţia şi, pentru ca s-o facă, pretindeau să se substituie, prin procedee metalurgice, operei Naturii. Accelerând procesul de creştere a metalelor, metalurgistul precipita ritmul temporal: un *tempo* geologic era schimbat în *tempo* vital. Această îndrăzneaţă concepţie, în care omul îşi asumă deplina responsabilitate în faţa naturii, creează presentimentul operei

alchimice.

TERRA MATER. PETRA GENITRIX

Din imensa mitologie litică, două tipuri de credinţe interesează cercetarea noastră: miturile oamenilor născuţi din pietre şi credinţele despre apariţia şi „coacerea" pietrelor şi a mineralelor în măruntaiele Pământului. Şi unele şi celelalte implică ideea că piatra este izvorul vieţii şi al fertilităţii, că ea trăieşte şi procreează fiinţe umane în acelaşi fel în care ea însăşi s-a născut din Pământ.

Un mare număr de mituri consideră că oamenii s-au născut din pietre. Motivul este atestat în marile civilizaţii ale Americii Centrale (Încă, Maya) ca şi în anumite tradiţii ale triburilor din America de Sud, la greci, la semiţi, în Caucaz şi, în general, din Asia Mică până în Oceania.1 Deucalion arunca „oasele mamei sale" peste umăr pentru a repopula lumea. Aceste „oase" ale Pământului-Mamă erau pietre: ele reprezentau *Urgrund-ul*, realitatea indestructibilă, matricea din care se va naşte o nouă lume. Că piatra ar fi o

imagine arhetipală care exprimă în acelaşi timp realitatea absolută, Viaţa şi sacrul, stau mărturie numeroasele mituri ale zeilor născuţi din *petra genitrix*, asimilată Marii Zeiţe, *matrix mundi*. Vechiul Testament conservă tradiţia paleosemită a naşterii oamenilor din pietre, dar şi mai uimitor este să vedem cum folclorul religios creştin reia această imagine într-un sens şi mai înalt, aplicând-o Mântuitorului: anumite colinde româneşti vorbesc despre Cristos cel născut din piatră.[29]

Dar merită să ne oprim mai ales la al doilea grup de credinţe, cele privitoare la pietrele şi mineralele din „pântecul" Pământului. Stâncă dă naştere pietrelor preţioase. Cuvântul sanscrit pentru smarald este *agmagarbhaja*, „născut din stâncă", iar în tratatele mineralogice indiene, stâncă adăposteşte smaraldul ca o „matrice".[30] Autorul lucrării *Jawăhirnâmeh* („Cartea pietrelor

29 A se vedea Nota G. Este inutil pentru studiul nostru să amintim credinţele privitoare la pietrele fertilizante şi riturile „lunecării". Sensul lor clar : forţa, realitatea, fecunditatea, sacralitatea sînt încarnate în ceea ce, în jurul omului, se arată real şi existent prin excelenţă. Invulnerabilă, ireductibilă, piatra a devenit imaginea şi simbolul fiinţei.
30 R. Garbe, Die indischen Mineralien, Leipzig, 1882, p. 76.

preţioase”) distinge diamantul de cristal prin diferenţa de vârstă, exprimată în termeni embriologici: diamantul este *pakka*, „copt”, în timp ce cristalul este *kaccha*, „necopt”, „crud”, insuficient dezvoltat.[31] O concepţie similară s-a conservat în Europa până în secolul al XVII-lea. De Rosnel scria în *Le mercure indien* (1672, p. 12): „Rubinul, mai ales, ia naştere încetul cu încetul în mine; întâi e alb şi prin «coacere» devine din ce în ce mai roşu; din pricina aceasta unele rubine sunt albe, altele jumătate albe, jumătate roşii… Tot aşa cum pruncul se hrăneşte cu sânge în pântecul mamei sale, tot aşa se formează şi se hrăneşte rubinul.”[32] Bernard Palissy însuşi credea în maturaţia mineralelor. „Ca toate roadele pământului”, scria el, „mineralele au altă culoare la maturitate decât la începuturile lor”.[33]

Comparaţia imaginată de de Rosnel, între copilul care „se hrăneşte cu sânge în pântecul

31 G. F. Kunz, The Magic of Jewels and Charms, p. 134.
32 Citat de P. Sébillot, Les travaux publics et les Mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples, Paris, 1894, p. 395.
33 Citat de Gaston Bachelard, La Terre et les rêveries de la volonté, Paris, 1948, p. 247.

mamei sale” şi rubinul care se coace în mine, este surprinzător confirmată, deşi aberantă, în anumite credinţe şi ritualuri şamanice. Şamanii cheroki, de exemplu, au un cristal care cere să fie hrănit de două ori pe an cu sângele unui animal. Dacă nu, cristalul zboară prin aer şi atacă fiinţele umane. După ce a băut „sânge”, cristalul adoarme liniştit.[34]

Ideea că metalele „cresc” în sânul minei, concepţie atestată deja în Antichitate[35], se va menţine mult timp în speculaţiile mineralogice ale autorilor contemporani.

„Materialele metalice”, scria Cardan, „nu sunt pentru munţi nimic altceva decât arbori, cu rădăcini, trunchi, crengi şi mai multe frunze. Ce este o mină dacă nu o plantă ascunsă în pământ?”[36] La rândul său, Bacon scria: „Câţiva

34 Cf. J. Mooney, Myths of the Cherokees, citat de Derry, The Children of the Sun, p. 401. Avem de a face aici cu o coalescenţă a mai multor credinţe : la ideea spiritelor auxiliare ale şamanilor s-a adăugat noţiunea de piatră magică şi de „piatră vie“, cu care e îndopat trupul şamanului; cf. Eliade, Le Chamanisme, pp. 133 şi urm. şi passim.

35 Cf., în ultimă instanţă, Robert Halleux, „Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l’antiquité gréco-romaine“, Revue belge de Philologie et d’Histoire, 48, 1970, pp. 16-25.

36 Les livres de Hierome Cardanus, trad. 1556, pp. 106, 108, citat de

autori vechi ne informează că se găseşte în insula Cipru un anume fel de fier care, tăiat în bucăţi mici şi semănat într-un pământ bine udat, prinde viaţă, în aşa fel încât acele bucăţele cresc foarte mult.”[37] Nu e lipsit de interes să constatăm persistenţa concepţiilor arhaice despre creşterea metalelor: acestea rezistă la secole de experienţă tehnică şi gândire raţională (să ne amintim doar noţiunile mineralogice acceptate de ştiinţa greacă). Explicaţia ar fi că asemenea imagini tradiţionale se revelează până la urmă a fi *mai reale* decât rezultatul observaţiilor precise şi exacte asupra regnului mineral; *mai adevărate*, pentru că erau vehiculate şi valorizate de nobila mitologie a timpurilor litice. Pentru o raţiune analoagă minele sunt lăsate să se odihnească după o perioadă de exploatare activă. Mina, această matrice a Pământului, cere timp pentru a naşte din nou. Pliniu (*Nat. Hist.*, XXXIV, 49) scria că minele de galeniu din Spania „renăşteau” după

G. Bachelard, pp. 224, 245.

37 Bacon, Sylva sylvarum, III, p. 153, citat de G. Bachelard, p. 244.

câtva timp. Găsim indicaţii similare în Strabon (*Geografia*, V, 2), şi Barba, autor spaniol din secolul al XVII-lea, le reia la rândul său: o mină epuizată este capabilă să-şi refacă zăcămintele, cu condiţia să fie închisă şi lăsată în repaus timp de zece-cincisprezece ani. Căci, adaugă Barba, cei care cred că metalele au fost create la începuturile lumii se înşală foarte tare: metalele „cresc" în mine.[38] Foarte probabil, aceeaşi idee era împărtăşită şi de metalurgiştii africani, ceea ce explică obstrucţia vechilor mine din Transvaal.[39]

Mineralele „cresc", „se coc" şi această imagine a vieţii subterane împrumută uneori o valenţă vegetală. Un chimist ca Glauber crede că „dacă un metal ajunge în ultimul stadiu de perfecţiune şi nu este extras din pământul care nu-l mai hrăneşte, el poate fi comparat în această stare cu un om bătrân decrepit [...] Natura păstrează aceeaşi circulaţie de la naştere până la

38 Citat de P. Sebillot, Les Travaux publics et les Mines, p. 398.
39 Cline, African Mining and Metallurgy, p. 59.

moarte în metale, în vegetale şi în animale”.[40] Căci, aşa cum scrie Bernard Palissy în *Récepte véritable par laquelle tous le hommes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors* (La Rochelle, 1563) „Dumnezeu n-a creat toate aceste lucruri pentru a le lăsa să lenevească [...] Astrele şi planetele nu sunt leneşe... marea se mişcă dintr-o parte în alta [...] pământul, la fel, nu leneveşte niciodată [...] Ceea ce se consumă în mod natural în interiorul lui, el reînnoieşte şi reformează fără zăbavă; dacă nu într-un fel, în altul [...] Aşa cum la suprafaţa pământului totul se trudeşte să creeze mereu, tot aşa lăuntrul şi matricea lui trudesc să producă.”[41]

Or, metalurgia, ca şi agricultura – care implică, de asemenea, fecunditatea Pământului-Mamă – a creat în cele din urmă în om un sentiment de încredere şi chiar de orgoliu: omul

40 Citat de G. Bachelard, p. 247.

41 Fragmente reproduse în A. Daubrée, „La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age“, Journal des Savants, 1890, 379—392; 441-452, spec. p. 382. Despre mitologia şi folclorul minelor, a se vedea Georg Schreiber, Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur, Köln şi Opladen, 1962.

se simte capabil să colaboreze cu opera Naturii, capabil să ajute procesul de creştere care are loc în sânul Pământului. Omul tulbură şi precipită ritmul lentelor maturaţii çhtoniene; într-un anume fel, el se substituie Timpului. Ceea ce incită pe un autor din secolul al XVIII-lea să scrie: „Ceea ce natura a făcut la începuturi, putem şi noi să facem urmând procedeul pe care ea l-a folosit. Ceea ce ea face de-a lungul câtorva secole, în singurătăţile ei subterane, noi putem s-o determinăm să facă într-o clipă, ajutând-o şi oferindu-i condiţii mai bune. Cum facem pâinea, putem face şi metalele. Fără noi, grâul nu s-ar coace pe câmp, nu s-ar transforma în făină fără morile noastre, nici făina în pâine fără frământat şi copt. Să ne punem deci de acord cu natura pentru opera minerală, aşa cum o facem pentru opera agricolă, şi comorile se vor ivi în faţa ochilor noştri.”[42]

Alchimia, după cum vom vedea, se înscrie în acelaşi orizont spiritual: alchimistul reia şi

42 Jean Reynand, Études encyclopédiques, vol. IV. p. 487, citat de Daubrée, La génération des minéraux métalliques, p. 383.

perfecţionează opera naturii şi, în acelaşi timp, se „recreează” pe el. Este interesant de urmărit simbioza tradiţiilor metalurgice şi alchimice la sfârşitul Evului Mediu. Posedăm în privinţa acestui subiect un document extrem de preţios: *Bergbiichlein*, prima carte germană în chestiune, imprimată şi publicată la Augsburg în 1505. În prefaţa lucrării *De re metallica* (1530), Agricola atribuie această carte lui Colbus Fribergius, distins medic – *non ignobilis medicus* – care trăia la Freiburg, printre mineri, ale căror credinţe şi practici le interpretează prin lumina alchimiei. Acest mic studiu, rarisim şi deosebit de încâlcit (*liber admodum confusus*, zicea Agricola), a fost tradus de A. Daubree în colaborare cu un inginer de mine din Coblence şi publicat în *Journal des Savants* în 1890. Studiul se constituie ca un dialog între Daniel, cunoscător al tradiţiilor mineralogice (*der Bergverstanding*), şi un tânăr ucenic miner (*Knappius der Jung*). Daniel îi explică secretul naşterii mineralelor, amplasarea minelor şi tehnica exploatării. „E de remarcat că, pentru

creşterea sau generarea unui minereu metalic, este nevoie de un creator şi un lucru supus sau o materie care să fie capabil să recepteze acţiunea generatoare.”[43] Autorul aminteşte credinţa, foarte răspândită în Evul Mediu, că mineralele se nasc în urma unirii a doua principii, sulful şi mercurul. „Mai sunt şi alţii care pretind că metalele nu sunt create de mercur, pentru că găsim foarte multe locuri cu minerale metalice, dar unde nu se află niciun pic de mercur; în locul mercurului, ei presupun o matrice umedă, rece şi mucoasă, fără sulf, extrasă din pământ cu un fel de sudoare a acestuia, şi care, prin combinaţie cu sulful, dă naştere tuturor metalelor” (*ibid.*, p. 387). „Mai mult, în combinarea mercurului cu sulful în mineral, sulful se comportă ca o sămânţă masculină, iar mercurul ca o sămânţă feminină în conceperea şi naşterea unui copil” (*ibid.*, p. 388). Naşterea lesnicioasă a minereului cere „o înaltă calitate a vasului natural, cum sunt filoanele, în

43 A. Daubrée, op. cit., p. 387. Cf. W. Pieper, Ulrich Rülein von Calnn und sein Bergbüchlein, Berlin, 1955.

care să se nască minereul” (*ibid.*, p. 388). „Mai sunt necesare, de asemenea, căi de acces comode prin care puterea metalică sau minerală să ajungă în vasul natural, asemenea fibrelor vegetale” (*ibid.*, p. 388). Orientarea şi înclinarea filoanelor sunt în legătură cu punctele cardinale. *Bergbiichlein* aminteşte acele tradiţii conform cărora astrele călăuzesc formarea metalelor. Argintul „creşte” sub influenţa lunii. Filoanele sunt mai mult sau mai puţin bogate în argint, urmând situarea lor în raport cu „direcţia perfectă”, marcată de poziţia lunii (*ibid.*, p. 422). Minereul de aur creşte, bineînţeles, sub influenţa soarelui: „După părerea înţelepţilor, aurul se naşte din sulful cel mai limpede posibil, purificat şi rectificat în pământ, sub acţiunea cerului, în principal a soarelui, în aşa fel încât el nu conţine nicio umoare care ar putea fi distrusă sau arsă de foc, niciun fel de umiditate care ar putea fi evaporată prin foc… (p. 443). În *Bergbiichlein* se explică şi naşterea minereului de cupru prin influenţa planetei Venus, a minereului de fier prin

influenţa lui Marte, şi a minereului de plumb prin influenţa lui Saturn.[44]

Textul este important. El atestă, în plin secol al XV-lea, un complex de tradiţii miniere derivând, pe de o parte, din concepţia arhaică a embriologiei minerale, iar pe de alta, din speculaţiile astrologice babiloniene. Acestea din urmă sunt, evident, ulterioare credinţei în generarea metalelor în sânul Pământului-Mamă, ca, de altfel, şi ideea alchimică, reluată de *Bergbiichlein*, a formării mineralelor prin unirea sulfului cu mercurul. Se distinge clar în *Bergbiichlein* partea de tradiţie arhaică şi „populară" – fertilitatea Pământului-Mamă – şi partea de tradiţie erudită, izvorâtă din doctrinele cosmologice şi astrologice babiloniene. Or, coalescenţa acestor două tradiţii este atestată aproape pretutindeni în alchimia alexandrină şi occidentală. Altfel spus, cel puţin o parte a „preistoriei" alchimiei trebuie căutată nu

44 A. Daubrée, pp. 445-446. A se vedea şi alte texte alchimice privitoare la influenţa astrelor asupra formării şi creşterii metalelor, în John Read, Prelude to Chemistry, Londra, 1939, pp. 96 şi urm. şi Albert-Marie Schmidt, La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle, Paris, 1938, pp. 321 şi urm.

numai în tradiţiile erudite provenind din Mesopotamia, ci chiar în mitologiile şi ideologiile arhaice.

Această moştenire venerabilă cuprinde, aşa cum am mai amintit, concepţia embriologică a mineralelor. Este remarcabil că tradiţii pe cât de numeroase pe atât de dispersate în spaţiu atestă credinţa într-o finalitate a Naturii. Dacă nimic nu împiedică procesul de gestaţie, toate mineralele devin cu timpul aur. „Dacă nicio piedică din afară nu s-ar opune îndeplinirii scopurilor sale, Natura şi-ar desăvârşi toate produsele sale [...] Iată de ce trebuie să considerăm naşterea metalelor imperfecte asemenea celei a avortonilor sau monştrilor, care nu izbândeşte pentru că natura este împiedicată în acţiunile sale, întâmpinând o rezistenţă care o leagă de mâini şi obstacole care n-o lasă să acţioneze regulat aşa cum e obişnuită s-o facă [...] De aceea se întâmplă că ea, care nu vrea să producă decât un singur metal, e constrânsă să creeze mai multe”. Dar numai aurul este „copilul năzuinţelor ei”. Aurul e „fiul ei

legitim, pentru că numai aurul este veritabila ei producţie”.[45] Credinţa în metamorfoza naturală a metalelor este destul de veche în China19 şi o găsim în Annam, în India, în Insulinde. Ţăranii din Tonkin spun: „Bronzul negru este mama aurului”. Aurul se naşte natural din bronz. Dar transmutarea nu se poate efectua decât dacă bronzul a stat mult timp în sânul pământului. „Astfel, annamiţii sunt convinşi că aurul găsit în mine s-a format lent în acel loc de-a lungul multor secole şi, dacă solul ar fi fost răscolit la început, s-ar fi descoperit bronz acolo unde se află astăzi aur.”[46] Ideea unei metamorfoze precipitate a metalelor este atestată în China într-un text din anul 122 înainte de Cristos, *Huai-nan-tzu*.[47] Alchimia nu făcea decât să accelereze creşterea

45 Bibliothèque des Philosophies chimiques, de M.J.M.D.R. Noua ediţie, Paris, 1741. Prefaţa, pp. XXVIII şi XXIX, text citat de G. Bachelard, La Terre et les rêveries de la volonté, p. 247.

46 Jean Przyluski, „L’Or, son origine et ses pouvoirs magiques“, Bull.Ec.Fr.Ex.-Or., 14, 1914, pp. 1-16, spec. p. 3. în Annam este foarte frecventă credinţa că pietrele cresc din pământ şi se măresc ; cf. R. Stein, Jardin en miniature d’Extrême-Orient, p. 76.

47 A se vedea fragmentele traduse de Homer H. Dubs, The Beginnings ofAlchemy, pp. 71-73. Este posibil ca textul să provină din şcoala lui Tsu Yen, dacă nu chiar de la maestru însuşi (contemporan cu Mencius, sec. IV); cf. Dubs, p. 74.

metalelor: ca şi colegul lui occidental, alchimistul chinez contribuie la opera naturii precipitând ritmul timpului. Lăsate în matricea lor chtoniană, toate mineralele s-ar fi transformat în aur, dar după zeci sau chiar sute de secole. Asemenea metalurgistului care transformă „embrionii" (= minereul) în metale, accelerând creşterea începută în adâncurile Pământului-Mamă, alchimistul visează să prelungească această acceleraţie şi s-o încoroneze prin transmutarea finală a tuturor metalelor „ordinare" în metalul „nobil" care este aurul.

Să amintim în trecere că importanţa excepţională a aurului se explică prin motive religioase. Aurul a fost primul metal descoperit şi folosit de om, cu toate că nu putea fi întrebuinţat nici ca unealtă, nici ca armă. În istoria revoluţiilor tehnologice – adică în trecerea de la tehnologia litică la producerea bronzului, apoi de la industria fierului la aceea a oţelului – aurul nu juca niciun rol. Mai mult încă, exploatarea lui era extrem de dificilă: pentru a extrage dintr-un filon şase până

la douăsprezece grame de aur, trebuia să se aducă la suprafaţă o tonă de piatră. Fireşte, exploatarea aluviunilor fluviale este mai uşoară, dar considerabil mai puţin productivă: câteva centigrame pe metru cub de pietriş. Comparată cu efortul depus pentru obţinerea câtorva uncii de aur, exploatarea unui zăcământ de petrol este infinit mai simplă şi mai uşoară. Şi totuşi, încă din timpul faraonilor, oamenii se ocupau cu înverşunare de căutarea aurului. Valoarea lui simbolică, în cele din urmă religioasă, n-a putut fi abolită, în ciuda desacralizării accelerate a naturii şi a existenţei umane.

În *Summa Perfecţionis*, operă alchimică din secolul al XIV-lea[48], citim: „Ceea ce Natura nu

48 Cartea a fost mult timp atribuită lui Geber, dar Julius Ruska a dovedit inautenticitatea acestei tradiţii. Cf. John Read, Prelude to Chemistry, p. 48.

SURLY: The egg’s ordained by nature to that end,

And is a chicken in potentia.

SUBTLE: The same we say of lead, and other metals,

Which would be gold, if they had time.

MAMMON: And that

_ Our art doth further.
Cf. Nota H. J

poate perfecţiona într-un interval de timp foarte lung, noi putem desăvârşi într-un timp foarte scurt, prin arta noastră”. Aceeaşi idee este foarte clar expusă de Ben Jonson în piesa sa *The Alchemist* (actul II, scena 2). Unul dintre personaje, Surly, ezită să împărtăşească opinia alchimică după care creşterea metalelor ar fi comparabilă cu embriología animală şi, asemenea puiului care răsare din ou, orice metal se transformă în aur datorită lentei maturaţii din măruntaiele Pământului. Căci, spune Surly, „oul este destinat de natură în acest scop şi este un pui *în potentia*”. Subtle replică: „Tot aşa spunem şi despre plumb şi alte metale, că ar deveni aur dacă li s-ar lăsa timp s-o facă”. Un alt personaj, Mammón, adăugă: „Iată ce realizează Arta noastră”. 23 „Nobleţea” aurului este deci fructul ajuns la „maturitate”: celelalte metale sunt comune pentru că sunt „crude”, „necoapte”. Or, finalitatea Naturii este desăvârşirea regnului mineral, „maturaţia” sa ultimă. Transmutaţia „naturală” a metalelor în aur este înscrisă în

propriul lor destin. Cu alte cuvinte, Natura tinde spre perfecţie. Dar din faptul că Aurul este purtătorul unui simbolism înalt spiritual („aurul înseamnă nemurire”, repetă textele indiene)24, reiese clar că, pregătită de anumite speculaţii alchimico-soteriologice (a se vedea mai jos), o nouă idee îşi face drum: aceea a rolului asumat de alchimist, de Salvator fratern al naturii; acesta ajută Natura să-şi atingă scopurile, „idealul” constând în desăvârşirea progeniturii sale – minerală, animală, umană – până la „maturizarea” supremă, adică până la nemurire şi libertate absolută (aurul fiind simbolul Suveranităţii şi autonomiei).

Aceste speculaţii soteriologice abundă în literatura alchimică occidentală şi C. G. Jung a demonstrat magistral importanţa şi amploarea lor. În ceea ce ne priveşte, preferăm să insistăm asupra extremei antichităţi a premiselor acestei soteriologii alchimice. Imaginea Pământului-Mamă purtător a tot felul de embrioni a precedat imaginea „naturii”, tot aşa cum imaginea

Pământului-Mamă precedă pe cea a Sophiei. Este deci important să revenim la acel simbolism extrem de vechi în care Pământul-Mamă era asimilat pântecului Mamei, minele matricei sale şi mineralele „embrionilor”. O serie întreagă de rituri miniere şi metalurgice depind de acest simbolism.

RITURI ŞI MISTERE METALURGICE

O mină sau un filon nu se lasă uşor descoperite: amplasările lor sunt revelate numai de zei sau fiinţe divine care-i învaţă pe oameni cum să le exploateze conţinutul. Aceste credinţe au rezistat în Europa până la o dată destul de recentă. Călătorul grec Nucius Nicander, care a vizitat oraşul Liège în secolul al XVI-lea, relatează legenda descoperirii minelor de cărbuni din nordul Franţei şi Belgiei: un înger a apărut sub înfăţişarea unui venerabil bătrân dezvăluind intrarea galeriei unui făurar care-şi alimentase până atunci cuptorul cu lemne. În Finistère, o zână (*groac k*) a dezvăluit oamenilor existenţa plumbului argintifer. Sfântul Péran, patronul

minelor, a fost primul inventator al fuziunii metalelor.[49]

Nu vom insista asupra celor mai adânci straturi mitologice asimilate şi revalorizate în hagiografia sfântului Péran. În alte tradiţii, la originea mineritului şi a metalurgiei se află un semizeu sau un erou civilizator, aşa cum reiese foarte limpede din legendele chineze ale lui Yu cel Mare, „sfredelul munţilor". Yu „a fost un miner fericit care nu otrăvea pământul, ci-l curăţa, cunoscând riturile Meseriei".[50] Nu ne vom opri nici la bogatul folclor minier, încă viu în Europa, privitor la fiinţe misterioase ca „Meşterul Hoemmerling", cunoscut şi sub numele de „Călugărul muntelui", ca „Doamna Albă", ale cărei apariţii anunţau prăbuşirile, sau ca acei numeroşi spiriduşi, fantome şi spirite subterane.3

Va fi de ajuns să amintim că deschiderea unei

49 Paul Sébillot, Les Travaux publics et les Mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays, pp. 406, 410 si urm.

50 Marcel Granet, Danses et Légendes de la Chine ancienne, p. 496. Cf. pp. 610 si urm.

P. Sébillot, op. cit., pp. 479—493 şi passim. Cu privire la mitologiile literare şi basmele minelor, a se vedea G. Bachelard, La Terre et les rêveries de la volonté, pp. 183 şi urm. şi passim.

mine sau construirea unui cuptor sunt operaţii rituale adeseori de un surprinzător arhaism. Riturile miniere s-au menţinut în Europa până la sfârşitul Evului Mediu: deschiderea unei mine noi comportă întotdeauna ceremonii religioase (Sebillot, op. cit., p. 421). Pentru a cerceta vechimea şi complexitatea acestor tradiţii trebuie să privim însă în altă parte. Articulaţia riturilor, scopul, ideologia pe care o implică diferă de la un nivel cultural la altul. Observăm, în primul rând, dorinţa de a pacifica spiritele protectoare sau locuitoare ale minelor. „Minerul malaiez", scria A. Hale, „are idei ciudate despre cositor şi proprietăţile acestuia: Înainte de toate, cositorul, crede el, se află sub protecţia şi la ordinele anumitor spirite pe care trebuie să le domolească; cositorul, mai crede el, este viu şi posedă multe proprietăţi ale materiei vii: se poate mişca dintr-un loc în altul, se poate reproduce şi are simpatii speciale, sau poate afinităţi, pentru anumiţi oameni şi anumite lucruri. De aceea, este recomandabil să fie tratat cu respect, să se ţină

seama de mofturile lui şi, ceea ce este şi mai curios, munca de exploatare în mină să fie dirijată în aşa fel încât minereul să poată fi extras fără ştirea lui.”[51]

Să subliniem în trecere comportamentul „animal” al minereului: e viu, se mişcă după voinţa lui, se ascunde, manifestă simpatii sau antipatii faţă de oameni – comportament apropiat de cel al vânatului faţă de vânător. Cu toate că islamismul s-a implantat puternic în Malaiezia, această religie „străină” se dovedeşte neputincioasă în asigurarea succesului muncilor miniere. Vechile divinităţi ale ţinutului veghează asupra minelor şi dispun de minereuri. Este deci absolut necesar să se recurgă la asistenţa unui preot al vechii religii, cea care a fost înlocuită de islamism. Pentru a dirija ceremoniile miniere, este chemat un *pawang* malaiezian, uneori chiar un şaman *sakai* (adică unul din cei care aparţin celei mai vechi populaţii, premalaieziană). Păstrând cele mai arhaice tradiţii

51 A. Hale, citat de W. W. Skeat, Malay Magic, Londra, 1920, pp. 259-260.

religioase, aceşti *pawang* sunt capabili să-i calmeze pe zeii protectori ai minereului şi să înduplece spiritele care bântuie prin mine.[52] Ajutorul acestora este indispensabil, mai ales când e vorba de minereul aurifer (care, alături de minereul de cositor, constituie principala bogăţie minieră din Malaiezia). Muncitorii musulmani se feresc să-şi lase recunoscută religia prin semne exterioare sau rugăciuni. „Se consideră că aurul se află sub jurisdicţia şi în posesia unui *dewa*, adică a unui zeu, iar căutarea lui este, în consecinţă, nelegiuită, căci minerii trebuie să-i înduplece mai întâi pe zei prin rugăciuni şi ofrande, păzindu-se să pronunţe numele lui Dumnezeu (= Allah) sau să practice acte cultuale (islamice). Orice proclamare a suveranităţii lui Allah jigneşte *dewa* care «ascunde imediat aurul» sau îl face invizibil."[53] Această tensiune între credinţele importate şi vechea religie a ţinutului este un fenomen bine cunoscut în istoria religiilor.

52s Id., p. 253.
53 W. W. Skeat, Malay Magic, pp. 271-272.

Ca pretutindeni în lume, „meşterii locului” din Malaiezia sunt prezenţi în cultele legate de Pământ. Comorile Pământului – operele, „copiii” săi – aparţin autohtonilor şi numai religia lor permite apropierea de aceştia.

În Africa, la populaţia bayeka, în momentul deschiderii unei noi galerii, şeful, înconjurat de un preot şi de muncitori, recită o rugăciune, închinată „spiritelor de aramă” ancestrale care domnesc peste mină. Şeful este cel care decide întotdeauna unde se începe forarea, pentru a nu deranja şi irita spiritele Muntelui. Asemenea lor, minerii bakitara trebuie să domolească „spiritele locului” şi în timpul lucrului sunt obligaţi să păstreze numeroase tabuuri, mai ales sexuale.[54] Purificarea rituală joacă un rol considerabil. Aborigenii din Haiti cred că pentru a găsi aurul trebuie să fii cast şi nu încep căutarea minereului decât după lungi posturi şi câteva zile de abstinenţă sexuală. Dacă cercetarea rămâne zadarnică, ei sunt convinşi că e numai din cauza

54 Cline, Mining and Metallurgy in Negro Africa, pp. 117, 119.

necurăţeniei lor.[55] Vom discuta imediat importanţa tabuurilor sexuale în perioada fuziunii metalului.

Constatăm la mineri rituri privitoare la starea de puritate, post, meditaţie, rugăciuni şi acte cultuale. Toate aceste condiţii sunt impuse de natura operaţiei propuse pentru că se intră într-o zonă sacră, cunoscută ca inviolabilă; se tulbură viaţa subterană şi spiritele care o reglează: se intră în contact cu o sacralitate care nu participă la un univers religios familiar, sacralitate mai profundă şi tot atât de periculoasă. Există sentimentul aventurării într-un domeniu care nu aparţine de drept omului, în lumea subterană cu misterele lentei sale gestaţii mineralogice care se desfăşoară în măruntaiele Pământului-Mamă. Există mai ales sentimentul ingerinţei într-o ordine naturală regizată de o lege superioară, al intervenţiei într-un proces secret şi sacru. De aceea se iau toate precauţiile necesare riturilor de trecere. Se simte confuz că e vorba de un mister care angajează existenţa umană, căci omul a fost,

55 P. Sebillot, Les Travaux publics et les Mines, p. 421.

într-adevăr, marcat de descoperirea metalelor: lăsându-se antrenat în opera minieră şi metalurgică, aproape că şi-a schimbat modul de a fi. Toate mitologiile minelor şi ale munţilor, nenumăratele zâne, spirite, elfi, fantome, spiriduşi sunt epifaniile multiple ale unei prezenţe sacre pe care el o înfruntă pătrunzând la nivelurile geologice ale Vieţii.

Încărcate de această sacralitate tenebroasă, mineralele sunt dirijate spre cuptoare. Atunci începe operaţia cea mai dificilă şi mai aventuroasă. Artizanul se substituie Pământului-Mamă pentru a accelera şi perfecţiona „creşterea". Cuptoarele sunt, într-un fel, noua matrice în care minereul îşi desăvârşeşte gestaţia. De aici, numărul infinit de precauţii, tabuuri şi ritualuri care însoţesc fuziunea. Se instalează tabere în apropiere de mină, unde se trăieşte într-o virtuală puritate pe toată perioada sezonului (în Africa, în general, mai multe luni, între mai şi noiembrie).[56] Topitorii achewa păstrează

56 Cline, Mining and Metallurgy, p. 41.

abstinenţa cea mai riguroasă de-a lungul întregului sezon (Cline, op. cit., p. 119). Populaţia bayeka nu acceptă prezenţa femeilor lângă cuptoare (*ibid.*, p. 120). Populaţia baila, care trăieşte izolată în timpul lucrărilor metalurgice, este şi mai severă: un muncitor care a avut o poluţie nocturnă trebuie să fie purificat (*ibid.*, p. 121). Întâlnim aceleaşi tabuuri sexuale şi la populaţia bakitara: dacă fabricantul de foaie a avut raporturi sexuale în timpul cât a lucrat la ele, acestea se vor umple de apă şi vor refuza să-şi îndeplinească misiunea.[57] La populaţia pangwe se practică abstinenţa cu două luni înainte şi în toată perioada lucrărilor de fuziune (Cline, p. 125). Credinţa că actul sexual poate compromite reuşita lucrărilor este generală în toată Africa neagră. Interdicţia raporturilor sexuale apare chiar în cântecele rituale care însoţesc munca. Astfel, cei

57 Şi totuşi, la populaţia bakitara, „făurarul care-şi fabrică pro- priile-i foaie trebuie să coabiteze cu soţia imediat ce le-a terminat pentru ca acestea să fie solide şi să funcţioneze“ (Cline, op. cit., p. 117). La populaţia ba nyankole, făurarul coabitează cu soţia imediat ce un ciocan nou este adus în fierărie (ibid., p. 118). Aici avem de-a face cu un simbolism diferit: unealta devine „vie“ prin se- xualizare şi prin asimilarea funcţiei sale cu actul generator uman.

din triburile baila cântă: „Kongwe (clitoris) şi Malaba cea Neagră (*labiae feminae*) mă înspăimântă! Am găsit-o pe Kongwe suflând în foc! Kongwe mă înspăimântă! Îndepărtează-te de mine, îndepărtează-te, tu, cea cu care m-am culcat adesea, îndepărtează-te de mine!” (Cline, p. 121.)

Aceste cântece păstrează poate urmele obscure ale unei asimilări a focului şi a fuziunii cu actul sexual. În acest caz, anumite tabuuri sexuale metalurgice s-ar explica chiar prin faptul că fuziunea reprezintă o uniune sexuală sacră, o hierogamie (cf. Amestecul de minereu „mascul” şi „femelă”), şi atunci toate energiile sexuale sunt păstrate pentru a asigura succesul uniunii care se desfăşoară în cuptoare. Toate aceste tradiţii sunt extrem de complexe şi se află la confluenţa unor simbolisme diferite. La ideea minereului-embrion care-şi desăvârşeşte gestaţia în cuptoare se adaugă ideea că fuziunea, fiind „o creaţie”, implică obligatoriu uniunea prealabilă între elementele mascul şi femelă. Vom întâlni puţin mai jos un simbolism similar în China.

În aceeaşi ordine de idei, ceremoniile metalurgice africane prezintă anumite elemente de simbolism nupţial. Făurarul bakitara tratează nicovala ca pe o mireasă. Când bărbaţii o aduc acasă, o însoţesc cu cântece ca într-o procesiune nupţială. Primind-o, făurarul o stropeşte cu apă „pentru ca ea să nască mulţi copii” şi-şi anunţă soţia că şi-a adus o a doua soţie în casă (Cline, p. 118). La populaţia baila, în timp ce se construieşte cuptorul, un băiat şi o fată pătrund în interior şi zdrobesc bob; sunetul produs simbolizează zgomotul pe care-l face focul. Tinerii care au îndeplinit acest rol important sunt obligaţi mai târziu să se căsătorească (*ibid.*, p. 120).

Dacă dispunem de observaţii mai precise şi mai elaborate, ne dăm şi mai bine seama de caracterul ritual al operei metalurgice în Africa. R. P. Wyckaert, care a studiat de aproape pe făurarii din Tanganica, ne oferă detalii semnificative. Înainte de a se instala în tabără, meşterul făurar invocă protecţia divinităţilor. „Voi, strămoşilor, care ne-aţi învăţat aceste munci, luaţi-o înaintea

noastră (adică: «mergeţi înaintea noastră pentru a ne arăta cum să procedăm»). Tu, milostivule, care locuieşti nu se ştie unde, iartă-ne. Tu, soarele meu, lumina mea, ai grijă de mine. Eu vă mulţumesc tuturor.”[58] în ajunul plecării spre furnalele cele înalte, toată lumea trebuie să practice abstinenţa. Dimineaţa, meşterul făurar scoate cutia cu leacuri, i se închină, după care toţi ceilalţi trec prin faţa cutiei, îngenunchează, în timp ce sunt unşi pe frunte cu un strat subţire de pământ alb. Când convoiul se îndreaptă spre cuptoare, un copil merge în frunte ducând cutia cu leacuri; un alt copil duce o pereche de pui. În tabără, o operaţie foarte importantă constă în introducerea leacurilor în cuptor cu sacrificiul de rigoare. Copiii aduc puii, îi taie în faţa meşterului făurar stropind cu sânge focul, minereul, cărbunele. Apoi, unul dintre ei intră în cuptor, celălalt rămâne afară, continuând să stropească şi rostind de mai multe ori: „Aprinde tu însuţi focul,

58 R. P. Wyckaert, Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka, p. 373.

să ardă bine!” *ţop. cit.*, p. 375). La indicaţiile şefului, copilul care se află în interior aşază leacurile într-o adâncitură săpată în fundul cuptorului, unde mai aşază şi cele două capete de pui, acoperind totul cu pământ. Fierăria este sfinţită şi prin sacrificiul unui cocoş. Făurarul intră în interiorul cuptorului, ucide victima şi-i risipeşte sângele pe piatranicovală, rostind: „Fie ca această fierărie să nu-mi strice fierul! Să-mi aducă bogăţie şi noroc!” *ţibid.*, p. 378).

Să reţinem rolul ritual al copiilor şi sacrificiul oferit cuptoarelor. Capetele de pui îngropate în cuptor pot reprezenta un sacrificiu de substituţie. Tradiţiile chineze ne aduc în această privinţă lămuriri importante. Să ne amintim că Yu cel Mare, minerul fericit, era faimos pentru că fabricase fonta pentru nouă cazane ale lui Hia, care asigurau uniunea a ceea ce era sus cu ceea ce era jos.[59] Cazanele erau miraculoase: se deplasau singure, fierbeau iară foc şi ştiau să

59 Marcel Granet, Danses et Légendes de la Chine ancienne, pp. 489—490.

recunoască virtutea (unul dintre marile suplicii consta în a fierbe vinovatul; Granet, p. 491, n. 2). Cinci dintre Cazanele lui Yu corespundeau lui Yang, patru lui Yin *ţibid.*, p. 496). Ele constituiau deci un cuplu, o uniune a contrariilor (Cer-Pământ, Mascul-Femelă etc.) şi în acelaşi timp imaginea totalităţii cosmice. Aşa cum am văzut, mineralele şi metalele erau şi ele clasate în masculi şi femelev La fuziune participau băieţi şi fete virgini: ei stropeau cu apă metalul încins (*ibid.*, p. 497). Or, dacă introducerea săbiei în apă era considerată ca o uniune a apei cu focul (*ibid.*, p. 498), dacă aliajul era un ritual de nuntă (p. 499), acelaşi simbolism era obligatoriu implicat în operaţia de fuziune a metalului.

În relaţie directă cu simbolismul sexual şi marital, întâlnim şi sacrificiul sângeros. „Moye şi Kan-tsiang, bărbat şi femeie, sunt un cuplu de săbii; dar sunt şi soţ şi soţie, un menaj de făurari. Kan-tsiang, soţul, primind porunca să făurească două săbii, începe lucrul dar nu reuşeşte după trei luni de efort să obţină fuziunea metalului. Soţiei

sale Moye, care-i cere explicaţii privind cauza insuccesului, el îi răspunde evaziv. Ea insistă, aducându-i aminte că principiul transformării materiei sfinte (metalul) cere pentru a se înfăptui sacrificiul unei persoane. Kan-tsiang îi povesteşte că meşterul lui nu reuşise fuziunea decât aruncându-şi soţia şi pe sine în cuptor. Moye se declară gata să-şi ofere trupul dacă soţul ei dorea să-l topească şi pe al lui (Granet, p. 500). Îşi tăiară părul şi-şi roaseră unghiile. Împreună aruncară în cuptor rosătura şi părul. Ei dădură o parte pentru un întreg" (*ibid.*, p. 501). După o altă versiune, Moye întrebându-şi soţul de ce metalul nu intră în fuziune, acesta îi răspunde: „Ngeou topitorul, meşterul meu defunct (sau Vechiul Meşter), dorind să toarne o sabie şi fuziunea neproducându-se, s-a folosit de *o fată pe care a măritat-o* cu spiritul Cuptorului. Moye, auzind aceste vorbe, se aruncă în cuptor, unde se produce topirea pe loc" (*ibid.*, p. 501, n. 3). *Wu Yue teh uen ts ieu* (capitolul 4), descriind procesul de fabricare a doua „cârlige sau săbii în formă de seceră", relatează că

meşterul le-a sfinţit cu sângele celor doi băieţi ai lui (*ibid.*, p. 502, n. 2). „Când Keu-tsien, regele din Yue, şi-a comandat şapte săbii minunate, înainte de turnarea metalului, a sacrificat boi şi cai albi spiritului lui Kuen-wu. *Kuen-wu* este un nume de sabie” (*ibid.*, p. 493).[60]

Tema unui sacrificiu sau a sacrificiului personal cu ocazia topirii, motiv mitico-ritual mai mult sau mai puţin în legătură cu ideea nunţii mistice între o fiinţă umană (sau un cuplu) şi metale, este foarte importantă. Morfologic, tema se înscrie în marea clasă a sacrificiilor de „creaţie”, al cărei model exemplar l-am evidenţiat în mitul cosmogonic. Pentru a asigura fuziunea, „nunta metalelor”, trebuie ca o fiinţă vie să „însufleţească” operaţia şi calea cea mai indicată rămâne sacrificiul, transferul unei vieţi. Sufletul victimei îşi schimbă învelişul carnal cu un alt corp

60 A se vedea şi alte variante ale legendei lui Mo-ye şi Kan-tsiang în Lionello Lanciotti, „Sword Casting and Related Legends in China,“ East and West, IV, 1955, 106-114, spcc. pp. 110 şi urm. şi „The Transformation of Ch’ih Pi’s Legend“, ibid., pp. 316-322. Cu privire la mitologiile şi riturile metalurgice chine/.c, a se vedea Max Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, pp. 45 şi urm., 170 şi urm.

– un edificiu, un obiect, chiar o operaţie – pe care-l face „viu”, pe care-l „însufleţeşte”. Mărturiile chineze pe care le-am citat par să păstreze amintirea unui sacrificiu uman pentru a asigura succesul operei metalurgice. Să continuăm ancheta în alte zone culturale. Vom vedea în ce măsură sacrificiul adus cuptoarelor constituie o aplicaţie a mitului cosmogonic, precum şi noile valori pe care acesta le dezvoltă.

SACRIFICIILE UMANE ADUSE CUPTOARELOR

Un grup de mituri aparţinând unor triburi de aborigeni din India centrală ne relatează istoria făurarilor din tribul Asur. După opinia tribului Birhor, tribul Asur a fost primul trib de pe pământ care a învăţat să topească fierul. Dar fumul cuptoarelor incomoda Fiinţa Supremă, Sing-bonga, care trimise păsările mesageri pentru a-i ruga să înceteze lucrul. Făurarii asur îi răspunseră că metalurgia este ocupaţia lor favorită şi mutilară mesagerii. Sing-bonga coborî el însuşi pe Pământ. Se apropie de tribul Asur fără să fie recunoscut şi,

convingându-i să intre în cuptoare, îi arse. În urma acestui eveniment, văduvele lor deveniră spirite ale Naturii.[61]

Mitul este mai complet la tribul Munda. La început, oamenii munceau în cer pentru Sing-bonga. Dar oglindindu-şi faţa în apă şi descoperind că-i seamănă, se crezură egali cu zeul şi refuzară să-l mai slujească. Sing-bonga îi aruncă atunci pe Pământ. Căzând într-un loc în care se găsea minereu de fier, îşi construiră şapte cuptoare. Fumul îl incomoda pe Sing-bonga şi, după ce şi-a trimis inutil mesagerii-păsări, zeul coborî el însuşi pe Pământ sub înfăţişarea unui bătrân bolnav. Cuptoarele se prăbuşiră imediat. Făurarii, nerecunoscându-l pe Sing-bonga, îi cerură sfatul. „Va trebui să oferiţi un sacrificiu uman”, le-a zis el. Şi cum nu găsiră o victimă voluntară, Sing-bonga se oferi chiar el. Pătrunse în cuptorul încins până la alb, de unde ieşi după trei zile aducând aur, argint şi pietre preţioase. La instigarea zeului, făurarii îl imitară. Soţiile lor

61 Sarat Chandra Roy, The Birhors, Ranchi, 1925, pp. 402 şi urm.

manevrau foalele şi făurarii, arzând de vii, urlau în cuptoare. Sing-bonga le linişti pe soţii: bărbaţii lor ţipau pentru că-şi împărţeau comorile. Femeile îşi continuară munca până când din făurari nu mai rămase decât cenuşa. Şi cum îl întrebară ce se va întâmpla acum cu ele, Sing-bonga le transformă în *bhut*, spirite ale colinelor şi stâncilor.[62]

În sfârşit, un mit analog a fost atestat la oraoni. Cei doisprezece fraţi asur şi cei treisprezece fraţi lodha, toţi făurari faimoşi, îl supăraseră pe Bhagwan (= Dumnezeu) cu fumul cuptoarelor lor. Sub înfăţişarea unui bătrân bolnav, Bhagwan coborî pe Pământ, unde fu găzduit de o văduvă. Făurarii îl consultară cu privire la posibilitatea de a-şi repara cuptoarele şi, în cele din urmă, fură arşi de vii.[63]

Asurii constituiau un trib de făurari care

62 E. T. Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal, Calcutta, 1872, pp. 186 şi urm.

63 Rev. P. Dehon, „Religion and Customs of the Uraons“ (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1906, pp. 121 — 181), pp. 128-131; cf. şi R. Rahmann, „Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien“, Anthropos, 31, 1936, pp. 37-96, spec. pp. 52 şi urm. Cu privire la cei doisprezece asür şi cei treisprezece lodha, a se vedea Walter Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien, Leiden, 1939, pp. 102 şi urm. cf. şi: Anthropos, 56, 1961, pp. 96 şi urm.

trăia, foarte probabil, în nordul ţinutului Penjab, de unde au fost alungaţi de invadatorii arieni spre aşezarea lor actuală, în munţii Chota Nagpur. Walter Ruben a arătat legăturile posibile între aceşti asuri şi populaţia asura din imnurile vedice, duşmanii zeilor (*ceva*), cu care dăduseră nenumărate bătălii.[64] Putem măsura acum interesul tradiţiilor mitologice legate de făurarii asuri şi păstrate de popoarele vecine inunda şi dravidieni (Oraon). În studiul de care ne ocupăm, este important să subliniem mai ales motivul sacrificiului uman asociat metalurgiei, motiv abia ascuns în miturile pe care le-am rezumat. În forma lor actuală, aceste mituri ne uimesc prin ura împotriva fierului şi a metalurgiei. După părerea populaţiilor vecine, făurarii asuri şi-au găsit în jarul cuptoarelor lor o moarte meritată, pentru că-l înfruntaseră şi-l supăraseră pe zeul lor suprem. Se ghiceşte în această ură împotriva muncii făurarului aceeaşi atitudine negativă şi pesimistă prezentă, de exemplu, în teoriile despre Vârstele

64 Cf. Eisenschmiede und Dämonen, pp. 302-303 şi passim.

lumii, în care Vârsta fierului este considerată tragică şi primitivă. Nu este exclus ca o asemenea atitudine să aibă un fundament istoric. Vârsta de fier a fost caracterizată printr-o succesiune neîntreruptă de războaie şi masacre, prin sclavia în masă şi printr-o sărăcie aproape generală.[65] În India, ca şi în alte locuri, o întreagă mitologie solidarizează pe muncitorii fierului cu diversele categorii de uriaşi şi demoni: toţi sunt duşmani ai zeilor care reprezintă alte „vârste" şi alte tradiţii.

Dar, dincolo de această „ură împotriva fierului", mitologia asurilor afirmă necesitatea de a oferi sacrificii umane cuptoarelor. Poate chiar sacrificiul uman subliniază, în miturile citate, caracterul demoniac al muncilor metalurgice. Fuziunea metalului este considerată o operă sinistră care cere sacrificiul unei vieţi umane.[66] Urme ale sacrificiilor umane în scopuri metalurgice se găsesc şi în Africa. La tribul

65 Walter Rüben, Eisenschmiede und Dämonen, pp. 153 şi urm.

66 Aceleiaşi sfere de credinţe îi aparţine ideea că, omorînd o fiinţă umană cu metal topit, poţi deveni stăpînul sufletului său, dobîndeşti un fel de „suflet-sclav", un „robot spiritual"; a se vedea exemplul vrăjitorilor batak în Chamanisme, p. 313.

Achewa din Nyasaland, cel care vrea să construiască un cuptor se adresează unui magician (*sing-anga*). Acesta pregăteşte „ierburi”, le pune într-o tulpină de porumb şi-l învaţă pe un copil cum să le arunce peste o femeie însărcinată care, drept urmare, va avorta. Magicianul caută foetusul şi-l arde, cu alte „ierburi”, într-o groapă săpată în pământ. Cuptorul se va construi peste această groapă.[67] Cei din tribul Antonga au obiceiul să arunce în cuptoare o parte din placentă, pentru a asigura fuziunea.[68] Lăsând deocamdată deoparte simbolismul avortului, aceste două exemple africane reprezintă o formă intermediară între sacrificiul uman concret sau simbolic (unghii şi păr) şi sacrificiul de substituţie (de exemplu sacrificiul găinilor la făurarii din Tanganica, a se vedea mai sus pp. 61 – 62). Ideea legăturilor mistice între corpul uman şi minerale contaminează, de asemenea, şi alte obiceiuri.

67 A. G. O. Hodgson, „Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate“, Jour. Roy. Anthr. Inst., 63, 1933, pp. 123-164, spec. p. 163.

68 Cline, Mining and Metallurgy in Negro Africa, p. 119.

Astfel, după un accident, populaţia mandigo din Senegambia abandonează câţiva ani mina de aur: se crede că trupul, putrezind, va produce un bogat zăcământ aurifer (Cline, op. cit., p. 12).

Aceste mituri, rituri şi tradiţii presupiân o temă mitică originară care le precedă şi le justifică[69]: metalele provin din trupul unui zeu sau al unei fiinţe supranaturale jertfite. Şi cum riturile nu sunt decât reiterarea mai mult sau mai puţin simbolică a unui eveniment care, *în illo tempore*, a inaugurat un comportament sau le-a dezvăluit fazele lucrului – opera metalurgică cere imitarea sacrificiului primordial. După tot ce am spus despre mitul cosmogonic (lumea, omul sau plantele născute din trupul unui Uriaş primordial), tema metalelor provenite din membrele unei fiinţe

69 Nu este întotdeauna vorba despre o anterioritate cronologică, istorică, ci de o anterioritate ideală, implicită în fiecare „variantă“ a temei mitice centrale. Este posibil ca o tradiţie să nu fi avut niciodată „conştiinţa“ ansamblului mitic din care derivă, cu atît mai mult cu cît ideologiile circulă, vehiculate de istorie, şi, în majoritatea timpului, un popor primeşte sau păstrează numai cîteva fragmente dintr-un „sistem“. Iată de ce sensul unui simbol nu se degajă deplin decît după ce s-au examinat un mare număr de „variante“. Or, acestea sînt adeseori fără nici o contiguitate istorică — ceea ce face munca de interpretare şi mai dificilă.

divine apare ca o variantă a aceluiaşi motiv central. În acelaşi fel în care sacrificiile în folosul recoltelor reiterează simbolic jertfa Fiinţei primordiale care, *ab origine*, a făcut posibilă apariţia seminţelor, sacrificiul (concret sau simbolic) al unei fiinţe umane cu ocazia operei metalurgice are drept scop imitarea unui model mitic.

Există, într-adevăr, mai multe tradiţii mitice asupra originii metalelor: acestea „cresc" din trupul unui zeu sau al unei fiinţe semidivine.[70] În mitul „dezmembrării" lui Indra, ni se spune că, îmbătat de un exces de *somnia*, trupul zeului a început „să curgă", dând naştere la tot felul de creaturi, plante şi metale. „Din buric, viaţa-suflu se scurse devenind plumb, nu fier, nu argint; din sămânţa lui s-a scurs forma, devenind aur"

70 Pentru studiul nostru, faptul că miturile asupra originii metalelor sînt atestate în alte zone culturale decît cele în care am întîlnit sacrificiile umane pentru obţinerea fuziunii nu constituie o dificultate; în acest stadiu al anchetei, ne interesează mai ales să degajăm structura universurilor spirituale în mare parte înecate sau dislocate şi nu să reconstituim cutare sau cutare scenariu mitico-ritual. De altfel, această a doua operaţie nu poate fi întreprinsă nici în cîteva pagini, nici fără o erudiţie tehnică pe care am încercat s-o evităm în prezentul eseu.

(*Qatapatha Brahmana*, XII, 7,1,7). Un mit similar este atestat şi la iranieni. Când Gayomart, Omul Primordial, a fost asasinat de corupător, „şi-a lăsat sămânţă să curgă pe pământ [...] Cum trupul lui Gayomart era făcut din metale, cele şapte specii de metale apărură din trupul său.”[71] După *Zath-sparam*, X, 2, „când îşi dădu sufletul, opt specii de minerale de natură metalică provin din membrele sale, adică: aurul, argintul, fierul, arama, alama, plumbul, argintul-viu şi diamantul; aurul, dată fiind perfecţiunea lui, îşi are originea în viaţa propriu-zisă şi în sămânţă”.[72] Să remarcăm în trecere că din sămânţa lui Gayomart, purificată în prealabil prin rotaţia cerului, se va naşte mai târziu primul cuplu uman sub forma unei plante de *râvâs*, motiv care aşază această tradiţie iraniană într-un complex mitic extrem de răspândit şi

71 Le Grand Bundahishn, trad. A. Christensen, Le premier Homme et le premier Roi dans l’histoire légendaire des Iraniens, Uppsala, 1918,1, p. 22. Cf. şi H. H. Schaeder, în R. Reitzenstein şi H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 225-229 şi, mai aies, nota de la paginile 228-229, unde autorul discută omologiile so- mato-metalice în tradiţiile iraniene.

72 A. Christensen, ibid., p. 25. Diamantul, nefiind un metal, nu aparţine seriei originare de şapte metale (care reprezintă, fără îndoială, o influenţă babiloniană; cf. Christensen, p. 52).

foarte vechi.

Un mit asemănător se găseşte şi la greci. P. Roussel ne-a atras deja atenţia asupra unei tradiţii greceşti, transmise de Zenobius care ne permite să reconstituim o legendă despre originea fierului: „Doi fraţi ucid pe cel de al treilea frate, îngropându-l sub munte; trupul lui s-a transformat în fier.”[73]

Morfologic, toate aceste tradiţii sunt tributare mitului cosmogonic care constituie modelul lor exemplar. Dar nu trebuie să uităm că, la anumite niveluri religioase, cosmogonia apare solidară cu un simbolism embriologic: crearea lumii plecând de la trupul unei fiinţe primordiale este uneori concepută şi descrisă ca modelarea unui „foetus”. Cosmosul ia o formă, într-o primă instanţă, embrionară, pentru că e inform, „haotic”. Se ajunge astfel la o serie de imagini echivalente

73 P. Roussel, KÉfyiiç év ai5|ipco, Revue de Philologie, 1905, p. 294. Despre sacrificiile umane necesare metalurgiei, cf. Plutarh, Parall., 5, 306 şi urm. Legăturile între metale şi trupul unui zeu mai pot fi descifrate în tradiţiile egiptene. Plutarh şi Diodor ne relatează că egiptenii urăsc fierul, pe care-1 numesc „oasele lui Seth“. în De Iside, cap. 62, Plutarh vorbeşte despre „fierul care a ieşit din

sau complementare, în care corpul sacrificat este asimilat materiei dintâi şi, prin urmare, masei germinale şi „foetusului”. O stare de lucruri analoagă pare să fie atestată şi în anumite tradiţii mesopotamiene. Faptele pe care le vom analiza ne vor permite poate să sesizăm legăturile existente între valorizarea mineralelor ca embrioni şi sacrificiile oferite cuptoarelor.

Seth”. Hematita reprezenta „oasele lui Horus”; cf. Forbes, *Metallurgy în Antiquity*, p. 427. Pe de altă parte, egiptenii credeau că zeii erau făcuţi din aur. Dar aici avem de a face cu un alt simbolism, acela al imortalităţii. Iată de ce, după modelul zeilor, ei cred că Faraonul este făcut din aur.

SIMBOLISME ŞI RITUALURI METALURGICE BABILONIENE

În anul 1925, ca urmare a publicării textelor chimice asiriene de către R. Campbell Thompson, R. Cisler a avansat ipoteza existenţei unei alchimii babiloniene. El se sprijinea pe existenţa termenului *ku-bu* („embrion”, „foetus”) prin care

el înţelegea mineralele dispuse în cuptor, simbolic asimilat matricei. Aşa cum am văzut, o asemenea concepţie este atestată în numeroase tradiţii. Dar pentru R. Cisler e vorba de ceva mai mult: el identifica în această credinţă babiloniană primul document istoric conţinând ideea maturizării şi perfecţionării metalelor şi, în consecinţă, stabilea originea mesopotamiană a alchimiei. Ipoteza lui Cisler pare să fi fost acceptată de Abel Rey, dar a fost respinsă de asirologul H. Zimmem şi de istoricii chimiei Emest Damostaedter şi Julius Ruska. Nestorul istoriei alchimiei, E. Von Lippmann, şi-a menţinut o poziţie neutră.[74]

Iată textul capital aparţinând bibliotecii lui Assurbanipal, pe care-l reproducem după traducerea engleză a lui Campbell Thompson, comparată cu versiunea germană a lui Zimmem şi

74 A se vedea bibliografia controversei în Nota I. Documentele au fost analizate şi interpretate de Martin Lewey, Chemistry and Chemical Terminology in Ancient Mesopotamia, Amsterdam, 1959.
Textul este obscur. Am folosit traducerea lui Thompson. Meissner traduce textul cu semne de întrebare: „In timp ce priveşti (?) cuptorul şi-l construieşti, tu trebuie să numeri (?) embrionii (divini).“ în versiunea franceză, Eisler a evitat dificultăţile: „De îndată ce cuptorul a fost orientat şi ai început lucrul, plasează « embrionii » divini în incinta cuptorului.“

cu cea franceză a lui R. Cisler: „Când vei pune în aplicare planul cuptorului de minereu (*ku-bu*), vei căuta o zi favorabilă într-o lună favorabilă şi atunci îţi vei construi cuptorul. În timp ce ei vor construi cuptorul, tu (în vei privi şi vei munci tu însuţi (?) (în casa cuptorului): vei aduce embrionii (născuţi înainte de soroc…)2, un altul, străin, nu are voie să intre, precum o fiinţă impură nu are voie să treacă prin faţa lor: În ziua în care vei depune «minereul» în cuptor, vei face în faţa embrionului un sacrificiu[75]; vei aşeza o cădelniţă cu tămâie de pin şi vei vărsa bere *kurunna* în faţa lor.

Vei aprinde focul sub cuptor şi vei depune «minereul» în cuptor. Oamenii pe care i-ai dus ca să aibă grijă de cuptor trebuie mai întâi să se purifice şi de abia după aceea îi vei angaja să aibă grijă de cuptor. Lemnul care arde sub cuptor va fi din styrax (*sărbătu*), esenţă tare, despicat în butuci decojiţi, care n-au fost (expuşi) în mănunchiuri, ci păstraţi în învelitori de piele,

75 „Un sacrificiu obişnuit“ (Eisler); „sacrificiu“ (Meissner).

tăiaţi în luna lui Ab. Acesta este lemnul pe care-l vei aşeza sub cuptorul tău”.

În ciuda variantelor şi a eventualelor ameliorări de care sunt susceptibile traducerile lui Thompson şi Meissner, caracterul ritual al textului nu poate fi contestat. Cum era de aşteptat, opera metalurgică din Mesopotamia comportă şi ea o serie de acte liturgice. Se alegeau o lună şi o zi faste, se sfinţea locul în care se afla cuptorul, interzicându-se intrarea profanilor; în timp ce muncitorii se purificau, se ofereau mineralelor libaţii, urmate de sacrificii, se căuta un lemn special pentru foc. (detaliile: lemnul decojit şi conservat în învelitori de piele ne-ar putea dezvălui ideea unei „simpatii magice” cu „embrionii”?) N-avem decât să ne gândim la făurarii africani (v. Pp. 57 şi urm.) pentru a măsura până la ce punct opera metalurgică se scaldă într-o atmosferă sacră. Se pot face chiar paralele între textele africane şi textele mesopotamiene pe care le-am citat. Făurarii ushi

sacrifică găini[76]; bakitara jertfesc o oaie şi o găină pe nicovală (Cline, op. cit., p. 118). Obiceiul de a aşeza „ierburi” în cuptoare este foarte răspândit (*ibid.*, p. 125). Se practică, de asemenea, libaţii cu bere: la populaţia baila, primul ritual pentru fuziune constă în turnarea în patru găuri practicate sub cuptor a unui amestec de bere şi plante medicinale (*ibid.*, p. 120).

Controversa s-a purtat asupra sensului de embrion al termenului *ku-bu*. Un alt text, publicat şi tradus tot de Campbell Thompson, ne transmite următoarea reţetă: „Scoate embrionii, oferă un sacrificiu, fă sacrificii (pentru morţi), pentru muncitori; adună restul (?) într-un mulaj, aşază-l în cuptor”: Robert Cisler traduce *ku-bu* prin „embrioni divini”, Thureau-Dangin prin „un fel de demon”[77], Zimmem prin „avorton”.[78] Julius Ruska susţine că termenul nu se referă la „embrioni”, ci

76 Cline, Mining and Metallurgy in Negro Africa, p. 119.
77 Thureau-Dangin, „Notes assyriologiques“, XXXV, Revue d’Assyriologie, 19, 1922, p. 81.
78 H. Zimmem, Assyrische chemisch-technische Rezepte, p. 180: „Fehlgeburt, Missgeburt“.

la „fetişi” sau „protectori ai muncii la cuptor”.[79] Problema este deci să aflăm dacă *ku-bu* se referă la mineralele depuse în cuptoare sau dacă desemnează anumite spirite sau chiar pe avortonii indispensabili operei metalurgice prin puterea lor magică. Nu vrem să luăm parte la această controversă de filologie mesopotamiană. Ni se pare totuşi că, oricare ar fi sensul traducerii propuse pentru *ku-bu*, o semnificaţie „embriologică” este întotdeauna implicată. Thureau-Dangin aminteşte că în legenda despre creaţie (*Enuma elish*, IV, 136,1.3), „*ku-bu* desemnează trupul monstruos al lui Tiamat asimilat unui foetus din care demiurgul se osteneşte să creeze lumea” (op. cit., p. 82). În textele metalurgice, *ku-bu* poate deci desemna mineralele, materia primă, „embrionară”, care se va forma în cuptor. Echivalentele paleoorientale semnalate mai sus (p. 41), între mină şi uter, confirmă această interpretare. Dacă R. Cisler avea

79 J. Ruska, Kritisches zu R. Eislers chemisch-geschichtlicher Methode, p. 275: „Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit“.

dreptate să traducă *ku-bu* prin (minerale =) embrioni, cuptorul era simţit ca o matrice substituită celei a Pământului-Mamă în care mineralele îşi desăvârşesc maturizarea. Sacrificiile efectuate cu această ocazie ar fi comparabile cu sacrificiile obstetrice.

Cealaltă interpretare (*ku-bu* se referă la embrionii umani) îşi găseşte şi ea pandant în ritualurile metalurgice. Am văzut că în Africa neagră contemporană vrăjitorul provoacă avortul pentru a folosi foetusul în asigurarea fuziunii (p. 68). Acest comportament implică şi el asimilarea magică a minereului cu embrionii. Iar acest ritual crud nu poate avea decât două „justificări teoretice": 1. Foetusul transferă rezerva sa intactă de viaţă operaţiei metalurgice pentru a-i asigura succesul; 2. Precipită „naşterea" metalului în cuptoare, îl face să se nască înainte de termen, asemenea lui însuşi. În primul caz, alegerea unui „embrion" mai degrabă decât a unui adult (sau, prin substituţie, a unei victime animale) lasă să se înţeleagă că făurarii achewa simţeau, într-o

manieră nu prea clară, echivalenţa între minereul nematurizat şi foetus. În al doilea caz, funcţiunea obstetrică a metalurgiei este evidentă: fuziunea deci maturizarea metalului – este o naştere înainte de termen a metalului, de unde rolul magic al embrionilor.

În ambele ipoteze, metalurgiştii erau mai mult sau mai puţin conştienţi că arta lor accelera „creşterea” metalelor. Ideea, aşa cum am văzut, era universal răspândită. Metalele „cresc” în pântecul Pământului şi, cum mai cred şi astăzi ţăranii din Tonkin, dacă bronzul ar rămâne sub pământ atât timp cât e nevoie, el s-ar transforma în aur. Rezumând, în simbolurile şi riturile care însoţesc munca metalurgică se evidenţiază ideea unei colaborări active a omului cu Natura, poate chiar credinţa că omul este capabil să substituie prin munca lui procesele Naturii. Actul exemplar al cosmogoniei plecând de la o materie primă vie era adesea conceput ca o embriologie cosmică: trupul lui Tiamat era, în mâinile lui Marduk, ca „un foetus”. Şi cum orice creaţie şi orice

construcţie reproduceau modelul cosmogonic, construind, fabricând ceva, omul imita opera Demiurgului. Dar acolo unde simbolurile cosmogonice se prezentau într-un context embriologie, fabricarea obiectelor echivala cu o naştere; orice fabricare, plecând de la materia vie chtoniană (în exemplul nostru, mineralele) dobândea o valenţă obstetrică: se intervenea într-un proces de creştere, se accelera maturizarea sau se provoca expulzarea embrionului. Iată de ce opera metalurgică putea fi simţită ca o operaţie obstetrică înainte de termen, devenind echivalentul unui avort.

Plecându-se de la asemenea experienţe rituale legate de tehnicile metalurgice şi agricole, s-a precizat, puţin câte puţin, ideea că omul poate interveni în ritmul temporal cosmic, că poate anticipa un rezultat natural şi precipita creşterea. Nu este vorba, bineînţeles, de idei clare, precis formulate, ci mai degrabă de presentimente, de presupuneri, de „simpatie”. Totuşi, aici se află punctul de plecare al acelei mari descoperiri că

omul îşi poate asuma opera Timpului, idee pe care am găsit-o clar exprimată în textele occidentale târzii (v. Pp. 47 şi urm.). Şi tot aici se află, repetăm, fundamentul şi justificarea operei alchimice, *opus alchymicum*, care a obsedat imaginaţia filosofică aproape două mii de ani: ideea transmutaţiei omului şi a Cosmosului prin Piatra Filosofală. La nivelul mineral al existenţei, Piatra realiza acest miracol: suprima intervalul temporal care separa condiţia actuală a unui metal „imperfect" („crud") de condiţia sa finală (când va fi devenit aur). Piatra realiza transmutaţia aproape instantaneu: ea se substituia Timpului.

„STĂPÂNII FOCULUI"

Alchimistul, ca şi făurarul, ca şi, înaintea lui, olarul, este „stăpânul focului". Prin foc el operează trecerea materiei de la o stare la alta. Olarul, care, primul, a reuşit, datorită jarului, să-şi întărească în mod considerabil „formele" pe care le dădea argilei, a simţit cu siguranţă beţia demiurgică: descoperise un agent al

transmutaţiei. Ceea ce căldura „naturală” – aceea a Soarelui sau aceea din Pântecul Pământului-Mamă – cocea încet, focul o făcea într-un *tempo* neobişnuit. Entuziasmul demiurgic ţâşnea din acel obscur presentiment că marele secret consta în a învăţa cum să „faci mai repede” decât Natura, adică – trebuie să traducem întotdeauna în termenii experienţei spirituale a omului arhaic – cum să intervii fără riscuri în procesele vieţii cosmice înconjurătoare. Focul s-a dovedit a fi mijlocul de „a face mai repede”, dar şi de a face *altceva* decât ceea ce există în Natură: el era manifestarea unei forţe magico-religioase care ar fi putut modifica lumea şi care, în consecinţă, nu aparţine lumii terestre. Aceasta este raţiunea pentru care cele mai vechi culturi îl imaginau pe specialistul sacrului – şamanul, vraciul, magicianul – ca pe un „stăpân al focului”. Magia primitivă şi şamanismul implicau „stăpânirea focului”, fie că vraciul putea atinge focul fără să i se întâmple nimic, fie că producea cu propriul trup o „căldură interioară” care îl făcea „arzător”, permiţându-i să

reziste la cel mai aspru frig.

Nu putem atinge aici decât în treacăt o problemă atât de complexă, pe care de fapt am abordat-o în altă parte.[80] Să notăm totuşi că „a produce focul” în propriul corp este un semn al transcendenţei condiţiei umane. După miturile anumitor popoare arhaice, femeile ailleule posedau „natural” focul în organele lor genitale; ele îl foloseau pentru a fierbe mâncarea, dar îl ascundeau de ochii bărbaţilor. Aceştia reuşesc totuşi să-l dobândească prin viclenie.[81] Miturile reflectă atât reminiscenţele unei ideologii matriarhale cât şi faptul că, produs prin frecarea a doua lemne, adică prin „uniunea lor sexuală”, focul se afla deci, după concepţia lor, în bucata care reprezenta femela. Datorită acestui simbolism, femeia este, la acest nivel cultural, „natural” vrăjitoare. Dar bărbaţii au devenit

80 A se vedea cartea noastră, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase, din care împrumutăm majoritatea exemplelor care urmează.

81 Cf. Sir James Frazer, Mythes sur 1'origine du feu, Paris, 1931, pp. 36 şi urm. (Australia), 59 şi urm. (Noua Guinee), 66 (Tro- briand), 108 (Insulele Marchize), 161 şi urm. (America de Sud) etc.

stăpânii focului şi vrăjitorii au ajuns în cele din urmă să fie mai numeroşi şi mai puternici decât vrăjitoarele. La Dobu, autohtonii spun că vrăjitorii şi vrăjitoarele zboară noaptea şi că urmele lor se pot vedea după dârele de foc pe care le lasă în urma lor.[82]

În mod universal, primitivii îşi reprezentau puterea magico-religioasă „fierbinte" şi o exprimau prin termeni care însemnau „căldură", „arsură", „foarte cald" etc. Iată de ce, de altfel, magicienii şi vrăjitorii beau apă sărată sau piperată şi mănâncă plante extrem de picante; aşa-şi sporesc ei „căldura" interioară.

„Stăpânii focului", şamani şi vrăjitori, înghit cărbuni încinşi, prind cu mâna fierul înroşit, calcă pe foc. Pe de altă parte, ei au o mare rezistenţă la frig: şamanii din regiunile arctice, ca şi asceţii din Himalaya, dau dovadă, datorită „căldurii lor magice", de o rezistenţă care depăşeşte imaginaţia.[83] Adevărata semnificaţie a „căldurii"

82 Le Chamanisme, p. 327, după R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, Londra, 1932, pp. 150 şi urm.
83 Le Chamanisme, pp. 233, 327, 386 si urm., 412 çi urm.

magice şi a „stăpânirii focului” nu e greu de ghicit: aceste puteri indică accesul la o anumită stare extatică sau, pe alte planuri culturale (în India, de exemplu), la o stare necondiţionată, de perfectă libertate spirituală. „Stăpânirea focului” şi rezistenţa atât la frigul cel mai cumplit, cât şi la căldura unui rug traduc în termeni sensibili faptul că şamanul sau yoginul au depăşit condiţia umană, participând la condiţia „spiritelor”.

Asemenea şamanilor, făurarii sunt cunoscuţi ca „stăpâni ai focului”. În anumite zone, făurarul este considerat egalul, dacă nu chiar superiorul şamanului. „Făurarii şi şamanii fac parte din acelaşi cuib”, spune un proverb yacut. „Soţia unui şaman este respectabilă, dar soţia unui făurar este venerabilă”, spune un alt proverb.[84] Şi un al treilea: „Primul făurar, primul şaman şi primul olar au fost fraţi de sânge. Făurarul era cel mai mare, iar şamanul la mijloc, între cei doi. Aşa se explică faptul că şamanul nu poate provoca moartea făurarului”. 6 După credinţa dolganilor,

84 Ibid., p. 408.

şamanii nu pot „înghiţi” sufletele făurarilor, pentru că aceştia îşi călesc sufletele în foc; dimpotrivă, un făurar poate cuceri şi arde sufletul unui şaman.[85] Urmând miturile yacuţilor, făurarul ar fi învăţat meseria de la o divinitate „rea”, K’daai Maqsin, meşterul-făurar din Infern. Acesta locuieşte într-o casă de fier, înconjurată de aşchii de fier. K’daai Maqsin este un meşter renumit; el vindecă membrele zdrobite sau amputate ale eroilor. I se întâmplă să participe la iniţierea şamanilor renumiţi din lumea cealaltă: el le căleşte sufletele cum îşi căleşte fierul.[86]

Urmând o altă tradiţie, străbunul yacuţilor, Elliei, a fost şi primul făurar. Un alt făurar mitic, Chucky, a fost monitorul războinicilor: el le făurea armele şi le dădea sfaturi înţelepte. Yacuţii atribuie făurarilor puterea de a vindeca prin mijloace naturale şi nu cu ajutorul spiritelor, cum o fac şamanii. La a noua generaţie, un făurar dispune de puteri supranaturale; nu-i mai este

85 A. Popov, ibid., p. 258 ; Eliade, Le Chamanisme, p. 409.
86 A. Popov, pp. 260—261; Eliade, op. cit., p. 409.

frică de spirite şi de aceea el îndrăzneşte să confecţioneze obiecte din fier care împodobesc costumul şamanului (zgomotul fierului alungă spiritele).[87]

La toate populaţiile siberiene, făurarul ocupă un rang social destul de înalt; meseria lui nu e considerată a fi una comercială: este vorba de o vocaţie sau de o transmisie ereditară, implicând prin urmare secrete iniţiatice. Făurarii sunt protejaţi de spirite speciale. În Sugnan şi în alte regiuni ale Pamirului, arta făurarului este privită ca un dar al „profetului David" şi de aceea făurarul se bucură de mai mult respect decât mullahul. Dar el trebuie să fie pur, fizic şi spiritual. Făurăria este venerată ca un loc de cult şi acolo unde nu există o casă specială pentru rugăciuni şi adunări, oamenii se întâlnesc în făurărie.[88]

„Profetul David" s-a substituit în mod evident unui zeu celest sau unui Erou Civilizator aborigen, aşa cum se poate vedea din credinţele buriate.

87 W. Jochelson, The Yakut, 1931, pp. 172 şi urm.
88 Jochelson, ibid., după J. Sarubin.

Altă dată, povestesc buriaţii, când oamenii nu cunoşteau întrebuinţarea fierului, doborau animalele cu pietre, carnea o mâncau sfâşiind-o cu dinţii, iar în piei se îmbrăcau cum dădea Dumnezeu. Atunci Tăngri albi (zeii cei buni) l-au trimis pe pământ pe Boshintoj, făurarul, cu fiica şi cei nouă fii ai lui pentru a-i învăţa pe oameni binefacerile metalurgiei: primii lor elevi au fost strămoşii familiilor de făurari. După cum relatează o altă legendă, fiii lui Boshintoj s-au căsătorit cu fiicele pământenilor, devenind astfel strămoşii făurarilor: nimeni nu poate deveni făurar dacă nu coboară dintr-o asemenea familie. Buriaţii cunoşteau de asemenea pe „făurarii negri”, tot aşa cum îşi împărţeau Panteonul între „zeii albi” şi „zeii negri”; şamanii lor se împart în „albi” şi „negri” (buni şi răi). „Făurarii negri”, protejaţi de spiritele rele, sunt în mod deosebit temuţi de oameni; aceştia sunt capabili să le mănânce sufletele. În timpul ceremoniilor îşi mânjesc faţa cu funingine.

Zeii şi spiritele protectoare ale făurarilor

buriaţi nu se mulţumesc numai să-i ajute în munca lor, ci îi apără şi împotriva spiritelor rele. Făurarii îşi au riturile lor speciale: se sacrifică un cal prin spintecare şi i se smulge inima, rit specific şamanic. Sufletul calului se va duce la făurarul ceresc Boshintoj. Nouă tineri joacă rolul celor nouă fii ai lui Boshintoj, iar un bărbat care-l imită chiar pe făurarul ceresc cade în extaz, recitând un monolog destul de lung în care relatează cum şi-a trimis, *în illo tempore*, fiii pe Pământ pentru a-i civiliza pe oameni. Apoi, atinge fierul cu limba; în vechea tradiţie, personajul care-l reprezintă pe Boshintoj apucă fierul încins cu mâna[89] – aşa cum mai fac şi astăzi şamanii siberieni şi nord-americani.

Solidaritatea între şamanism şi arta făurarului apare şi în scenariile anumitor iniţieri şamanice. În visele sau halucinaţiile iniţiatice, viitorii şamani asistă la sfâşierea lor în bucăţi de către „demonii” – stăpâni ai iniţierii. Or, aceste scenarii tradiţionale implică mai mult sau mai

89 Eliade, Le Chamanisme, pp. 409-410, după Sandschejew.

puţin direct gesturi, unelte şi simboluri aparţinând domeniului făurarului. Un şaman yacut a văzut, în timpul bolii sale iniţiatice, cum demonii i-au secţionat membrele cu un cârlig de fier; după tot felul de operaţii (curăţarea oaselor de came, spălarea oaselor) demonii i-au adunat oasele şi i le-au prins la loc cu fiare. Unui alt şaman, Pasărea-de-Pradă-Mamă, cu ciocul, ghearele şi aripile de fier, i-a făcut trupul bucăţele. Altul a fost legănat în timpul halucinaţiilor iniţiatice într-un leagăn de fier. În sfârşit, dintr-o lungă relatare autobiografică a unui şaman avam-samoyed, desprindem următorul episod: viitorul şaman visează în timpul bolii iniţiatice că pătrunde într-un munte unde zăreşte un om gol manevrând foalele. Pe foc se află un cazan. Omul gol îl prinde cu un cleşte enorm, îi taie capul, îi face trupul bucăţele şi-l aruncă în cazan, unde-l lasă să fiarbă trei ani. În peşteră se mai aflau şi trei nicovale; pe cea de a treia, cea care-i folosea pentru prelucrarea celor mai buni şamani, făurarul gol îi prelucrează capul. Apoi, îi adună oasele şi i le

acoperă din nou cu came. După

O altă informaţie, unui şaman tongus, în timpul iniţierii.

I se taie capul care e apoi refăcut cu piese metalice.[90] Să mai amintim că şamanul purta un costum încărcat de obiecte din fier, unele imitând oasele, oferindu-i astfel un aspect de schelet. (A se vedea lucrarea noastră, *Le chamanisme*, pp. 143 şi urm., 152 şi urm.)

Din tot ceea ce am spus până acum, pare să rezulte că prezenţa fierului în trupul şamanului joacă, până la un anumit punct, un rol similar cu cel al cristalelor sau al altor pietre magice la vracii australieni, oceanieni sau sud-americani. Cristalele de stâncă, hrana şamanului australian sau oceanian, îi permit acestuia să vadă spiritele şi sufletele, să zboare în aer etc., pentru că a asimilat sacralitatea uraniană a cristalelor căzute din cer (v., mai sus, pp. 17 şi urm.). O solidaritate analoagă poate fi descifrată între fier şi anumite

90 Eliade, Le Chamanisme, pp. 48 şi urm., după G. W. Kseno- fontov şi A. Popov.

şamanisme siberiene.[91] Faptul nu este lipsit de consecinţe; fierul fiind rezervat făurarului, acesta îi sporeşte prestigiul magico-religios. Am văzut că originile comune ale sacralităţii şamanilor şi făurarilor au fost probate în „stăpânirea focului”. Tradusă în termeni teoretici, această „stăpânire” semnifică obţinerea unei stări superioare condiţiei umane. Mai mult, făurarul este cel care fabrică armele eroului. Nu este vorba numai de fabricarea lor materială, ci şi de „magia” cu care sunt învestite; arta misterioasă a făurarului le transformă în instrumente magice. De aici şi legăturile, atestate în epopei, între făurari şi eroi. F. Altheim observă că aproape în toate cântecele epice ale tuturor triburilor mongole, precum şi ale turcilor, vocabula „făurar” (idarkhan) mai înseamnă „erou” şi „cavaler franc” (liber).[92] Acelaşi autor scoate în evidentă importanţa militară a tobei şi a costumului şamanic, acesta din urmă fiind un fel de cuirasă metalică. Făurarii

91 Nu este vorba neapărat de raporturi primitive, pentru că în alte şamanisme (oceaniene, americane) fierul nu joacă un rol important.
92 F. Altheim, Attila (trad. franceză), Paris, 1952, p. 33.

se ridică uneori până la ranguri regale. Conform anumitor relatări, Genghis-Han a fost la origine un simplu făurar, iar legenda tribală a mongolilor leagă meseria de făurar de casa suverană.[93] În tradiţia iraniană, făurarul Kavi era strămoşul dinastiei Kavya; într-o zi, „el şi-a agăţat şorţul de piele în vârful unei lănci, ridicând astfel stindardul revoltei împotriva regelui-dragon. Un simplu şorţ de piele devine flamura regală a Iranului”.[94]

Să reţinem acest ansamblu de solidarităţi: „stăpânii focului”, şamanii, făurarii, eroii, regii mitici (fondatori de dinastii). Asupra anumitor raporturi între „căldura magică”, iniţierea eroică (militară) şi făurar vom reveni. Pentru moment, să

93 F. Altheim, ibid., p. 128, după Ohsson şi Sandschejew. Cu privire la funcţiile religioase ale făurarilor tibetani, la ritualurile şi mitologiile lor, la raporturile lor cu şamanii, a se vedea René de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, Haga, 1956, pp. 153 şi urm., 337 şi urm., 467, 539; R.-A. Stein, Recherches sur l’épopée et le barde au Tibet, Paris, 1959, pp. 81, 150—151, 189, 361 şi urm. etc.; Siegbert Hummel, „Der götliche Schmied in Tibet“, Folklore Studies, XIX, 1960, 251-272. F. Altheim, Geschichte der Hünen, I, Berlin 1959, 195—215.

94 Altheim, Attila. Cuvîntul avestic kavay are şi sensul de „înţelept“; ibid., p. 126. Snorri povesteşte că regele Inge se trăgea din- tr-o „colibă de făurar“; cf. H. Ohlhaver, Der germanische Schmied, Leipzig, 1939, p. 13. A se vedea, de asemenea, Karl Jettmar, „Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukush“, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXXXVII, 1957, pp. 22—31.

examinăm statutul religios şi social al făurarului în alte zone culturale.

Făurarul din Java este astăzi sărac, dar anumite semne arată că el se bucură încă de o poziţie privilegiată. E supranumit *pânde* (expert) când e făurar şi *empu* sau *kyai* când este armurier (stăpân, meşter). Dar în vechime fuziunea metalelor era considerată o muncă misterioasă şi despre făurarul de *kris*, adesea onorat ca un prinţ, s-a scris multă literatură. Făurarul ocupa odinioară la curte o poziţie onorifică şi putea reprezenta, în anumite împrejurări, chiar întreaga comunitate. În vechea Java, legăturile între făurar şi prinţ erau comparabille cu acelea dintre fraţii de sânge. Genealogia făurarilor, ca şi aceea a prinţilor, urca până la zei. Şi astăzi, când armurierul se pregăteşte să făurească un *kris*, atelierul este decorat ca un *kayon*, adică o incintă sacră; ofrandele aduse înainte de începerea lucrului sunt asemănătoare cu cele aduse în ceremoniile de circumcizie sau de nuntă.[95] La

95 R. J. Forbes, Metallurgy in Antiquity, pp. 79-80, după W. H. Ras- sers.

populaţia din Bali există rituri de iniţiere pentru ucenicii făurari, iar în timpul lucrului se pronunţă mantre, înaintea utilizării fiecărei unelte. *Pande-wesi* din Bali posedă chiar o tradiţie scrisă care acreditează crearea lor prin intercesiunea lui Brahma care le-a dat, între altele, şi forţa mistică (*gakti*) necesară meseriei lor.[96]

Este uşor, eliminând influenţele recente, hinduiste (*mantra*, Brahma, *gakti*), să degajăm complexul originar al făurarului indonezian: mitul descendenţei divine şi transmisia tradiţională sau scrisă a genealogiilor (un fel de poeme epice în germene), caracterul sacru al meseriei şi riturile de iniţiere, mistica fraternitate cu suveranii şi poziţia socială privilegiată. Majoritatea acestor note specifice ne-au atras atenţia şi în complexul mitico-ritual al făurarului siberian şi central-

---

A se vedea, de asemenea, R. Goris, „The Position of the Blacksmith“, Bali, Studies in Life, Thought and Ritual, Haga, 1960, pp. 289-300; D. Veerkamp, „Stummer Handel in Schmiedesagen Europas und Südasiens“, Zeitschrift für Ethnologie, vol. LXXX, 1955 ; O'Connor, „Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago“, History of Religions, 14, 1975.

96 Forbes, op. cit., după R. Goris şi P. de Kat Angelino. Majoritatea făurarilor din Bali au venit în secolul al XV-lea din Java.

asiatic. Să subliniem în trecere informaţia privitoare la genealogiile scrise care presupun existenţa unei îndelungate tradiţii orale. Or, a cunoaşte şi a recita genealogiile înseamnă a face operă de preot-şaman şi de poet. Raporturile între şamani, eroi şi făurari sunt atestate în poezia epică central-asiatică, iar Karl Meuli, după ce a demonstrat structura şamanică a anumitor teme epice greceşti, a scos foarte oportun în evidenţă solidaritatea între făurar şi eroii-şamani în Kalevala finlandeză.[97] Anumite aspecte ale acestei simpatii între meseria de făurar şi poezia epică mai sunt perceptibile în zilele noastre în Orientul Apropiat şi Europa orientală, unde făurarii şi căldărarii ţigani sunt în general genealogişti, barzi şi cântăreţi.4 Nu putem insista aici asupra acestei

97 Karl Meuli, „Scythica“, Hermes, 70, 1935, 121-176, p. 175. Cu privire la raporturile între făurari, vrăjitori şi poeţi a se vedea, de asemenea, H. Ohlhaver, Der germanische Schmied und seine Werkzeuge, pp. 95 şi urm.
R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, p. 153; id., Die Metalle hei den Naturvölkern, pp. 42 şi urm. A se vedea, de asemenea, Frederick W. Robin, The Smith. The Traditions and Lore of an Ancient Craft, Londra, 1953; R. J. Forbes, Metallurgy in Antiquity, pp. 62-104, „The Evolution of the Smith, His Social and Sacred Status“ ; republicat în Studies in Ancient Technology, vol. 8, Leiden, 1964, pp. 54-104.

probleme complexe şi pasionante, care ar cere multe incursiuni, dar este important să semnalăm că făurarul, prin caracterul sacru al meseriei sale, prin mitologiile şi genealogiile al căror conservator este, prin solidaritatea cu şamanii şi războinicii, joacă un rol important în crearea şi difuzarea poeziei epice.

Încă din anul 1880, cu documentaţia de care putea dispune la acea vreme, Richard Andree evidenţiase faptul că muncitorii metalurgişti formează aproape pretutindeni grupuri aparte: ei sunt fiinţe misterioase pe care comunitatea este obligată să le izoleze.5 Se cunoaşte încă destul de puţin poziţia socială şi funcţia magico-religioasă a făurarilor din America precolumbiană (cf. Forbes, op. cit., p. 68). La triburile din America de nord-vest, aceştia se bucurau de o situaţie privilegiată, iar tradiţiile secrete ale meseriei se transmiteau numai membrilor familiei.[98] Chestiunea este mult mai bine cunoscută în Africa, datorită lucrărilor lui Walter Cline şi Misiunii Griaule.7 în 1936, Cline

98 R. Andree, Die Metalle bei den Naturvölkern ', pp. 136 şi urm.

degaja din cercetările sale următoarele concluzii:

1) în câmpiile cu ierburi înalte din nordul Africii orientale, făurarii constituie o castă destul de dispreţuită, iar munca lor nu prezintă un caracter ritual accentuat;

2) dimpotrivă, în Africa occidentală, făurarii sunt în legătură cu societăţile secrete de bărbaţi, se bucură de faima de mari magicieni şi se întâlnesc în cluburi închise; 3) în Congo şi regiunile învecinate, făurarii sunt grupaţi în societăţi, asociaţi cu preoţii şi cu şefii, uneori sunt unii şi aceiaşi, iar munca în fierărie constituie un ritual cu un mare aport de spirite şi plante medicinale. Urmându-l tot pe Cline, trebuie să adăugăm la acest tablou faptul că tot continentul negru cunoaşte complexul magico-religios al făurarului, cu secretele iniţiatice, tabuurile sexuale, personificarea barosului şi a nicovalei şi transmiterea ereditară a profesiunii.

În afară de societăţile făurarilor stabili, mai există şi făurari itineranţi care au reputaţia unor redutabili magicieni (cf. Forbes, p. 64). Şi dacă

populaţia bari de pe Nilul Alb îi tratează pe făurarii itineranţi ca pe nişte paria[99], populaţia ba lolo din Congo le poartă un mare respect şi crede în descendenţa lor regală sau aristocratică.9

Această ambivalenţă a profesiunii făurarului negru se explică în bună parte prin istoria culturală a Africii. Cum a arătat Herman Baumann[100], civilizaţia paleonegroidă (înglobând nordul Congo-ului, Nilul de Sus până în Abisinia, centrul şi sudul Africii orientale) reprezintă adevărata civilizaţie a fierului african, şi în sânul ei făurarul a fost respectat şi a jucat un rol important: Făurarul mitic, cred ei, a adus uneltele necesare culturii solului şi a devenit de fapt Eroul Civilizator, colaborator la opera divină a creaţiei. Făurarul este legat de pământul sfânt, cum sunt olarii şi femeile care sapă pământul în căutarea aurului; în mai multe locuri (de exemplu, în Cercul cultural al Nigerului de Sus) soţiile făurarilor sunt olarii tribului (Baumann, op. cit., p. 498).

99 R. Andree, Die Metalle, pp. 9, 42.

100 H. Baumann şi D. Westermann, Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique (trad, de L. Homburger), Paris, 1948.

În schimb, în civilizaţia vânătorilor de stepă, în civilizaţiile hamitice pastorale, făurarii sunt dispreţuiţi, formând caste separate. Fierul şi uneltele fabricate de făurari nu au rolul civilizator din culturile paleonegroide. Acesta este cazul, între altele, al abisinienilor, al somalezilor (făurarii tumalşi constituie o castă de paria), al populaţiei teda (în nordul Chadului, în special în Sahara centrală) unde făurarii sunt, de asemenea, dispreţuiţi, formând o castă de paria endogami (Baumann, pp. 283,431). Populaţia wa-ndorobo (niloţii hamitici, vânători) îi dispreţuieşte şi ea pe făurari: aceştia nu se bucură de niciun fel de drepturi legale în comunitate şi pot fi oricând omorâţi de şefii lor (Cline, p. 114). Vecinii lor, massai (niloţi hamitici, nomazi, mari crescători de vite) lasă fuziunea metalului şi munca în fierărie pe seama unei caste numite II-Konnonos, foarte dispreţuită (Baumann, p. 259). În credinţa massailor, „vecinătatea unui *kraal* de făurar riscă să aducă moartea, boala sau alte nenorociri într-un *kraal* normal. Coabitarea cu o femeie

aparţinând castei făurarilor face ca bărbatul să-şi piardă minţile, să dea naştere unor copii infirmi sau să fie ucis în viitorul raid. Termenul *Ol kononi* («făurar»), aplicat unui nefăurar este injurios; a pronunţa acest cuvânt după apusul soarelui înseamnă a chema năvala nocturnă a leilor sau a duşmanilor. Meseria făurarului în sine este impură" (Cline, p. 114).

Să revenim la populaţiile africane unde făurarul este onorat. La populaţia wa tehagga (bantu hamitizată, agricultori), făurarii sunt în acelaşi timp temuţi şi onoraţi. Reversul medaliei este evident când e vorba de o căsătorie. „Oamenilor nu le place să-şi mărite fetele cu un făurar pentru că acestea se expun unui mare pericol dacă vor să divorţeze. Dacă divorţul se dovedeşte inevitabil, făurarul îşi poate decontamina soţia frecându-i trupul cu unt, în prezenţa mamei sale sau a altei femei martor – ceea ce aminteşte metoda utilizată de massai pentru îndepărtarea contaminării cu un făurar cu un obiect nou din fier – şi prezentându-i un ciomag

înainte de pronunţarea divorţului.[101] Dintre unelte, barosul conţine o putere foarte specială. Înainte de a se începe fabricarea unui baros, făurarul primeşte de la clientul său un ţap şi o anumită cantitate de bere. Cu acest baros el poate să lovească magic hoţul sau duşmanul personal.[102] Făurarii nu-şi pun, în general, puterile în slujba magiei negre şi mulţi sunt renumiţi ca şamani binefăcători. Fierul oferă eficacitatea amuletelor şi e considerat, între altele, ca un excelent medicament. Femeile din tribul Wa Tehagga occidental poartă inele de fier în jurul gâtului şi braţelor, aceste obiecte având reputaţia de a spori fertilitatea şi de a vindeca bolile copiilor (Cline, p. 116).

La populaţia din Katanga (cercul cultural congolez de sud), cei care lucrează metalele constituie o societate religioasă secretă (*bwanga*), comportând o iniţiere şi un cult specifice (Cline, p.

101 Cline, op. cit., p. 115; B. Guttmann, „Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken“, Zeitsch.f. Ethnologie, 44, 1912, pp. 81-93, spec. p. 89.
102 B. Guttmann, op. cit., pp. 83 $i urm.

119). Meşterul fondator al populaţiei ba yeke (tribul Nyamwezi, cercul congolez de sud) colaborează cu şamanii; la baila (agricultori, cercul congolez de sud) *iron doctor* supraveghează operaţia fuziunii (Cline, p 120). În Congo meridional, făurarii formează o castă ereditară „ai cărei membri se bucură de un statut social aproape egal cu cel al şamanilor, conduşi fiind de un meşter numit, în general, atât ocim *banda*, vrăjitor (witch-*doctor*), cât şi ocivinda, făurar (Cline, p. 122). La populaţiile mosengere şi ba sakata (cercul congolez de sud), meşterul făurar este în general fondatorul satului, iar meseria lui este ereditară (ibid., *p*. 124). „Cumulul de funcţii de făurar şi de şef este atestat la un mare număr de grupuri din regiunea Congo şi în special în Ogowa de Sus, unde făurarii sunt întotdeauna vrăjitori şi adesea şefi; în Loango, focul sacru naţional este păzit de un preot-făurar; la basongue, locul făurarilor vine imediat după şefi; la ba holoholo, imediat după şefi şi vânători, dar înaintea locotenenţilor şefului şi a şamanilor" etc.

(Cline, p. 125). Tivii din Nigeria de nord atribuie fierului virtutea de a asigura comuniunea între morţi şi vii; ei cred, între altele, că uneltele din fier participă la forţa magică de care este impregnată fierăria şi care se manifestă mai ales în fulger (ibid., *p*. 126).

Miturile cosmogonice şi miturile de origine ne explică situaţia privilegiată a făurarului african şi a funcţiei religioase. Datorită lui Marcel Griaule şi colaboratorilor lui, dispunem astăzi de o amplă documentare cu privire la mitologia Primului Făurar la dogoni (cercul cultural din Volta) şi la bambara (cercul Nigerului de Sus). La dogoni, profesiunea de făurar este foarte respectată iar uneltele acestuia joacă un rol important în cult. Primul Făurar ocupă un loc esenţial în mitologie. El a primit de la zeul suprem, Amma, eşantioanele principalelor seminţe cultivabile, le-a ascuns în interiorul barosului, apoi, suspendat de un lanţ de fier, Zeul l-a coborât pe pământ. După o altă variantă, făurarii trăiau la început în cer, muncind

pentru Amma.[103] Dar unul dintre făurari, pentru că furase meiul Zeului, ascunzându-l în baros, fu coborât de Amma pe Pământ: atingând solul, deveni impur şi, în consecinţă, incapabil să mai urce la cer. După o a treia variantă, cea mai completă, Strămoşul Făurar construise în cer un hambar împărţit în opt compartimente reprezentând organele principale ale trupului uman: În fiecare compartiment, el aşezase opt seminţe cultivabile. Hambarul construit din pământ celest a fost adus apoi pe pământ de Primul Făurar, unde, risipindu-se, deveni câmpul primordial pur, în jurul căruia s-a organizat mai târziu umanitatea.[104] Tot Primul Făurar celest este cel care a inventat focul, i-a învăţat pe oameni

103 Să remarcăm simetria între mitul dogon, miturile munda şi buriate privitoare la Primii Făurari celeşti; a se vedea mai sus, pp. 65 şi urm., 82.

104 Pentru diferitele versiuni ale mitului, a se vedea Marcel Griaule, Masques Dogons, Paris, 1938, p. 48 ; id., Dieu d'eau, 1949, pp. 52 şi urm.; id., „Descente du troisième verbe“, Psyché, 13-14, 1947, pp. 1336 şi urm.; G. Dieterlen şi S. de Ganay, „Le génie des eaux chez les Dogons“, Miscellanea Africana, V, Paris, 1942, pp. 6 şi urm. ; M. Griaule şi G. Dieterlen, Le Renard pâle, Vol. I : Le mythe cosmogonique, Paris, 1965; Geneviève Calame-Griaule, Ethnologie et langage: La parole chez les Dogons, Paris, 1965, pp. 275 şi urm. etc. ; Harry Tegnaeus, Le Héros Civilisateur. Contribution à l’étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines, Uppsala, 1950, pp. 16 şi urm.

agricultura şi domesticirea animalelor.[105] Urmând alte mituri, Eroul Civilizator al dogonilor, Geniul Monitor Nommo, s-a preschimbat în Făurar şi a coborât pe Pământ pentru a le dezvălui oamenilor civilizaţia. În cer acţiunea lui Nommo era vizibilă în timpul furtunilor: asemenea lui Dăntsien Sân de la T'u-jen (vezi mai sus, p. 28), el scapără trăsnetul şi loveşte pământul cu pietre de tunet.[106]

Înlănţuirea Făurar celest-Erou Civilizator-agricultor-rol religios al făurarului nu este monopolul dogonilor. O găsim, sub o formă mai mult sau mai puţin completă, la sawadogo (Tegnaeus, p. 35), la gurunsi (Primul Făurar = Erou Civilizator; făurarul are funcţia de preot al focului şi al trăsnetului; *ibid.*, p. 40); la bolo, una din populaţiile cele mai arhaice din Volta (conform miturilor lor, Primul Făurar, fiul Zeului suprem, a coborât pe Pământ şi a dezvăluit oamenilor focul, domesticirea şi agricultura; aurarul joacă un rol

105 Griaule, Masques Dogons, p. 49; id., „Descente du troisième verbe", pp. 1335 şi urm.; Dieterlen şi de Ganay, „Le Génie des eaux", p. 7; H. Tegnaeus, op. cit., pp. 18 şi urm.

106 Griaule, Masques Dogons, p. 157; id., Dieu d'eau, pp. 130 çi urm.; H. Tegnaeus, pp. 20 si urm.

important în viaţa religioasă şi socială, el este meşterul instructor în ceremoniile de iniţiere, este ghicitor şi profet etc.; Tegnaeus, pp. 42 şi urm.); la somoni, la pescarii bambara (un mit cosmogonic atribuie Făurarului Primordial rolul de colaborator al creaţiei; „sacrifâcatorul în cinstea cultului Geniului apei trebuie să aparţină unei familii ai cărei strămoşi erau făurari coborâţi din cer” (Tegnaeus, p. 47). La populaţia bambara, marele preot era aproape întotdeauna un făurar iar societăţile secrete erau, în general, controlate de făurari. Tauxier a demonstrat că aceeaşi situaţie se întâlneşte şi la triburile Mande, Malinke, Uassulonke etc.[107] După un mit achanti, Făurarul coboară pe pământ cu misiunea de a fabrica două duzini de oameni şi de animale (Tegnaeus, p. 55). La tribul Ewe, făurarul şi uneltele din fierărie ocupă un loc considerabil în viaţa religioasă. Barosul şi nicovala au căzut din cer şi în faţa lor se prestează jurământul; Făurarul aduce ploaia şi

107 Tegnaeus, p. 47; L. Tauxier, Histoire des Bambara, Paris, 1942, pp. 276 si urm.; G. Dieterlen, Essai sur la religion Bambara, Paris, 1951, pp. 143 çi urm.

poate câştiga un război. Conform mimurilor, Primul Făurar – considerat uneori ca Fiul Zeului suprem – a fost trimis de acesta pentru a desăvârşi creaţia şi a comunica oamenilor secretul meseriilor.[108] La populaţia yoruba, Ogun, primul făurar şi primul făurar de arme, i-a învăţat vânătoarea şi a fondat societatea secretă Ogboni (Tegnaeus, pp. 82 şi urm.). Nzeanzo, Eroul Civilizator al populaţiei mbula, era în acelaşi timp făurar, medic şi monitor: el i-a învăţat toate tehnicile utile şi a instituit confreriile de făurari (*ibid.*, p. 102). La triburile Tehaba, Daka, Durru şi la triburile învecinate, mitologia Făurar-Erou Civilizator este extrem de bogată: Primul Făurar le dezvăluie nu numai focul şi mijlocul de a-şi fierbe hrana, ci şi arta de a-şi construi casele, comportamentul sexual pentru a face cât mai mulţi copii, tehnica naşterii, circumcizia, ceremonia înmormântării etc. (*ibid.*, p. 104). Altfel

108 Există o multitudine de mituri comportînd inevitabile variante, mai ales în tradiţiile populaţiei ewe occidentale şi cele ale populaţiei ewe din est. Am rezumat esenţialul după Tegnaeus, Le Héros Civilisateur, pp. 61—63.

spus, făurarul din tribul Durru şi din triburile învecinate are un rol socio-religios mai important decât cel al regelui (*ibid.*, p. 105). Mitologia kikuyu narează faptele a trei fraţi, Eroi Civilizatori; primul i-a învăţat domesticirea animalelor, al doilea agricultura, al treilea arta de a prelucra metalele (*ibid.*, pp. 142 şi urm.). Pentru a încheia această rapidă trecere în revistă a faptelor africane, să amintim că primul rege al Angolei a fost, conform tradiţiilor, Rege Făurar (Tegnaeus, p. 172).

Întreaga arie a culturii paleonegroide atestă un complex religios al făurarului, avându-şi fundamentul ideologic în mitul Făurarului celest-Erou Civilizator. Ne-am înşela totuşi dacă am pretinde să explicăm această valorizare rituală a făurarului numai prin rolul său în fabricarea uneltelor agricole. Făurarul şi fierul nu sunt neapărat exaltaţi în civilizaţiile agricole. O civilizaţie prin excelenţă agricolă, cum sunt slavii, nu întrebuinţează fierul decât în scopuri apotropaice. În ciuda vecinătăţii cu două dintre

cele mai vechi centre metalurgice de pe Pământ (tauric şi ieniseean), slavii au o cultură materială în care fierul nu joacă niciun rol.[109]

Trebuie, aşadar, să ne adresăm mitologiilor şi ideologiilor religioase pentru a înţelege funcţia făurarului. Or, aşa cum am văzut, Făurarul celest este fiul, mesagerul sau colaboratorul Zeului suprem: desăvârşeşte opera acestuia şi, în majoritatea cazurilor, o face în numele său. „Civilizaţia" adusă de Făurarul celest nu se reduce numai la organizarea lumii (ea însăşi fiind aproape o cosmologie), ea este şi de ordin spiritual: Făurarul-Monitor continuă şi perfecţionează lucrarea Zeului, oferindu-i omului posibilitatea de a-i înţelege misterele. De aici rolul pe care-l joacă în iniţierile de pubertate şi în societăţile secrete şi importanţa sa în viaţa religioasă a comunităţii. Chiar legăturile lui cu suveranii şi cu şefii, cu care se confundă în anumite ţinuturi, sunt de origine religioasă.

---

109 Evel Gasparini, L'Ergologia degli Slavi, Veneţia, 1951, pp. 172 şi urm., 179.

În privinţa dispreţului faţă de făurar la massai şi la alte populaţii hamitice, trebuie să ţinem cont nu numai de faptul că aceste populaţii nu practică agricultura, dar şi de ambivalenţa magico-religioasă a fierului; ca orice obiect sacru, metalul este în acelaşi timp periculos şi benefic. Atitudinea ambivalentă în privinţa metalelor şi a făurarului este atestată aproape pretutindeni în lume.

FĂURARI, RĂZBOINICI, MAEŞTRI AI INIŢIERII

Nu ne vom ocupa decât în trecere de un alt grup de mituri în care legăturile între Făurarii divini şi Zei se situează într-un plan diferit: celebra temă mitologică a luptei între Zeul celest (mai exact Zeul uraganului) şi dragonul acvatic. Lupta are ca miză esenţială suveranitatea lumii, dar ea implică întotdeauna şi o dimensiune cosmică: după ce l-a învins pe monstru, Zeul creează lumea din trupul acestuia (tema Marduk-Tiamai) sau, în alte variante, el organizează lumea, îi asigură un fundament solid „legând”

monstrul şi aruncându-l în adâncurile pământului.[110] Or, în majoritatea versiunilor acestui mit, Zeul primeşte armele lui minunate, cu care învinge în război, de la un zeu-făurar. În textul cananeean *Poemul lui Baal*, zeul Koshar-wa-Hasis (lit. „Abil şi viclean”) făureşte pentru Baal două măciuci cu care acesta îl va doborî pe Yam, Domnul mărilor şi al apelor subterane.[111] În mitologia ugaritică, Koshar are rang de făurar divin. După tradiţia transmisă prin Sanchoniaton, Chusor a fost primul care a descoperit fierul (Gaster, *Thespis*, p. 154, comentariu).

Într-o versiune egipteană, Ptah (Zeul-Olar) făureşte armele care-i vor permite lui Horus să-l învingă pe Set. Şi, tot la fel, făurarul divin Tvashitri va făuri armele lui Indra pentru bătălia sa cu Dragonul Vrtra; Hefaistos făureşte fulgerul graţie căruia Zeus îl va învinge pe Typhon; Thor

110 Cu privire la acest mit, a se vedea în ultimă instanţă M. Eliade, Istoria credinţelor şi ideilor religioase, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, vol. I, 1981, pp. 74 şi urm.

111 A se vedea textul tradus şi bogat comentat în Theodor H. Gaster, Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, New York, 1950, pp. 154 şi urm.

ucide şarpele Midhgardhsormr cu barosul său Mjolnir, făurit de pitici, replică scandinavă a Ciclopilor.

Dar cooperarea între Făurarul divin şi Zei nu se limitează la ajutorul oferit în bătălia pentru suveranitatea lumii. Făurarul este şi arhitectul şi meseriaşul Zeilor. Koshar făureşte arce pentru Zei, dirijează construcţia palatului lui Baal şi ornamentează sanctuarele altor divinităţi. Theodor Gaster remarca, între altele, că acest Zeu-Făurar are legătură cu muzica şi cântecul. Sanchoniaton spune că Chusor a inventat, de asemenea, arta „de a vorbi bine” şi arta de a compune incantaţii şi cântece. În textele ugaritice, cântăreţii sunt numiţi *katarât*. Solidaritatea între meseria de făurar şi cântec este limpede marcată în vocabularul semitic: arabul *q-y-n*, „a făuri”, „a fi făurar” este înrudit cu termenul ebraic siriac şi etiopian care desemnează acţiunea de „a cânta, de a intona o lamentaţie funebră”.[112] Este inutil să reamintim etimologia cuvântului „poet”, din

112 Ginsgberg, citat de Th. H. Gaster, Thespis, p. 155.

grecul *poietes*, „fabricant", „cel care face" şi vecinătatea semantică a cuvântului „artizan" (meseriaş) şi „artist". Sanscritul *taksh*, „a fabrica", este întrebuinţat pentru a exprima compoziţia cântecelor din *Rig Veda* (I, 62,13; V; 2 II). Vechiul scandinav *lotha-smithr*, „cântec-făurar" şi termenul renan *reimschmied*, „*poetaster*", subliniază şi mai clar legăturile intime între profesia făurarului şi arta poetului şi a muzicianului (Gaster, *ibid.*). După opinia lui Snorri, Odin şi preoţii lui se numesc „făurari de cântec" (Chihaver, *Die germanische Schmiede*, p. 11). S-au remarcat aceleaşi raporturi la turco-tătari şi mongoli, unde făurarul este asociat eroilor, cântăreţilor şi poeţilor (a se vedea mai sus, p. 85). Trebuie să-i amintim şi pe ţiganii nomazi, făurari, căldărari, muzicieni, războinici şi ghicitori. Numele pe care şi-l dau ei înşişi este în Europa rom, în Armenia lom, în Persia dom, în Siria dom sau dum. „Or", scrie Jules Bloch, „dom este în India numele unui trib sau, mai degrabă, al unui conglomerat de triburi, foarte răspândite şi

cunoscute din Antichitate.”[113] în textele sanscrite, ei sunt asociaţi muzicienilor, neprihăniţilor, dar sunt cunoscuţi mai ales ca muzicieni şi făurari. Nu e lipsit de interes să constatăm că anumite raporturi între topitori şi făurarii asur – la care ne-am mai referit (pp. 65 şi urm.) şi *domi*: Înaintea dinastiei actuale, domnea la asuri o dinastie Dom, venită poate din nord.[114]

Se pare deci că există, la niveluri culturale diferite (indiciu al unei mari vechimi), o legătură intimă între arta făurarului, ştiinţele oculte (şamanism, magie, vindecare etc.) şi arta cântecului, a dansului şi poeziei. Aceste tehnici solidare par, pe deasupra, transmise într-o atmosferă impregnată de sacru şi mister, comportând iniţieri, ritualuri specifice, „secrete ale meseriei”. Suntem departe de a descifra toate articulaţiile şi toate aspectele acestui complex ritual, iar unele ne vor rămâne pentru totdeauna inabordabile. Câteva grupuri de mituri şi ritualuri

113 Jules Bloch, Les Tsiganes, Paris, 1953, p. 28.
114 W. Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien, p. 9; Jules Bloch, Les Tsiganes, p. 30.

metalurgice pe care le-am trecut în revistă sunt suficiente pentru a ne da o idee asupra extremei lor complexităţi, pentru a ne face să bănuim variatele concepţii ale lumii pe care le implică. Un element se arată totuşi constant: sacralitatea metalului şi, prin urmare, caracterul ambivalent, excentric, misterios al muncii minerului şi metalurgistului. Aşa cum am mai amintit (pp. 27 şi urm.), anumite teme mitologice ale vârstelor litice anterioare au fost integrate în vârsta metalelor. Este, mai ales, semnificativ faptul că simbolismul „pietrei fulgerate" care asimila proiectilele, praştiile, cu trăsnetul s-a dezvoltat intens în mitologiile metalurgice. Armele pe care zeii-făurari sau făurarii divini le făuresc pentru zeii uranieni sunt trăsnetul şi fulgerul. Acesta este cazul, de exemplu, al armelor prezentate de Tvashtri lui Indra. Măciucile lui Ninurta se numeau „zdrobeşte oameni" şi „sfărâmă oameni", fiind asimilate cu trăsnetul şi fulgerul. În acelaşi fel în care trăsnetul şi fulgerul erau „armele" lui Zeus, iar barosul (*Mjolnir*) lui Thor era trăsnetul.

Măciucile „săreau” din mâna lui Baal, Koshar făurindu-i arme care pot fi proiectate la distanţe foarte mari (Gaster, op. cit., p. 158). Zeus îşi trimite trăsnetul foarte departe.

Sesizăm înlănţuirea imaginilor: trăsnet, „piatră fulgerată”, amintire mitologică a vârstei litice, magica armă care loveşte departe (şi uneori revine în mâna stăpânului ca un bumerang; cf. Barosul lui Thor). Se pot descifra aici urmele unei mitologii a lui *homo faber*, se poate ghici aura magică a uneltei fabricate, prestigiul excepţional al artizanului şi muncitorului, şi, mai ales, în epoca metalelor, al făurarului. Este semnificativ, în orice caz, că, spre deosebire de mitologiile preagricole şi premetalurgice în care zeul celest stăpâneşte ca pe o prerogativă naturală trăsnetul şi toate celelalte epifanii meteorologice, în mitologiile popoarelor istorice (Egipt, Orientul Apropiat, indo-europenii), zeul uraganului primeşte armefulgerul şi trăsnetul – de la un făurar divin. Se poate constata aici victoria mitologizată a lui *homofaber*, victorie care anunţă

deja supremaţia vârstelor industriale viitoare. Din miturile Făurarilor care-i ajută pe zeii „supremi” să-şi asigure supremaţia reiese importanţa extraordinară acordată *fabricării uneltei*. Bineînţeles, o asemeneafabricaţie păstrează foarte mult timp un caracter magic sau divin, căci orice „creaţie”, orice „construcţie” nu poate fi decât o lucrare supraumană. Mai trebuie menţionat, în sfârşit, un ultim aspect din această mitologie a făurarului de unelte: muncitorul se străduieşte să imite modelele divine. Făurarul zeilor fabrică arme asimilate trăsnetului şi fulgerului („arme” pe care zeii celeşti ai mitologiilor premetalurgice le posedau în mod natural); la rândul lor, făurarii umani imită munca patronilor supraumani. Trebuie să subliniem însă că, pe plan mitologic, acţiunea de imitare a modelelor divine se vede înlăturată în favoarea unei noi teme: importanţa muncii de fabricare, capacităţile demiurgice ale muncitorului şi, în cele din urmă, apoteoza lui *faber*, a aceluia care „creează” obiecte.

Suntem ispitiţi să căutăm în această

categorie de experienţe primordiale sursa tuturor complexelor mitico-rituale în care făurarul şi artizanul divin sau semidivin sunt în acelaşi timp arhitecţi, dansatori, muzicieni şi vrăjitori-lecuitori. Fiecare din aceste haruri pune în lumină un aspect diferit al marii mitologii „a îndemânării”, adică a stăpânirii secretului ocult de „fabricare”, de „construire”. Cuvintele unui cântec au o forţă creatoare considerabilă: se creează obiecte cântând cuvintele necesare. Väinämöinen „cânta” o barcă, adică o construia modulând un cântec compus din cuvinte magice; dar, cum îi lipsesc ultimele trei cuvinte, îl va

Întreba pe un magician celebru, Antero Vipunen. „A face” ceva înseamnă a cunoaşte formula magică pentru a-l „inventa” sau „a-l face să apară” spontan. Se vede de aici că artizanul este un magician cunoscător al unor secrete – în acelaşi fel în care orice meserie comportă o

iniţiere transmisă printr-o tradiţie ocultă. Cel care *face* lucruri eficiente este cel care *ştie*, cel care deţine secretul de a le face.

Aşa se explică în mare parte funcţia făurarului mitic african în calitatea sa de Erou Civilizator: a fost însărcinat de zeu să desăvârşească creaţia, să organizeze lumea şi, pe deasupra, să-i educe pe oameni, adică să le reveleze cultura. Este important să subliniem mai ales rolul făurarului african în iniţierile de pubertate şi în societăţile secrete: şi într-un caz şi în celălalt, este vorba de o revelaţie a misterelor, cu alte cuvinte, de cunoaşterea realităţii ultime. Se presimte chiar în acest rol religios al făurarului o replică a misiunii de Erou Civilizator a făurarului divin: colaborează la formarea spirituală a tinerilor, îndeplinind funcţia de monitor, fiind pandantul terestru al Primului Monitor coborât din cer *în illo tempore*.

S-a remarcat[115] că anumite grupe de

115 L. Gemet şi A. Boulanger, Le Génie grec dans la religion, Paris, 1932, pp. 78 şi urm.; cf. Eliade, Istoria credinţelor şi ideilor religioase, I, pp. 53 şi urm. etc.

personaje mitice – telcinii, cabirii, cureţii, dactylii – constituiau în acelaşi timp confrerii secrete legate de mistere şi obşti de lucrători în metal. Conform diverselor tradiţii, telcinii au fost cei dintâi care au prelucrat fierul şi bronzul, dactylii ideeni au descoperit fuziunea fierului iar cureţii prelucrarea bronzului; aceştia din urmă erau faimoşi pentru un dans deosebit pe care-l executau ciocnindu-şi armele. Cabirii, ca şi cureţii, erau numiţi „meşterii cuptoarelor", „puternici prin puterea focului" şi cultul lor s-a răspândit în toate zonele Mediteranei orientale.[116] Dactylii erau preoţi slujitori ai Cybelei, divinitate a munţilor, dar şi a minelor şi a cavernelor, avându-şi sălaşul în inima muntelui.[117] „Conform anumitor opinii,

116 J. de Morgan, La Préhistoire orientale, Paris, 1927, III, pp. 173 şi urm. în legătură cu toate acestea, vezi articolele respective din Real-Enzyklopädie de Pauly şi Wissova. înregistrarea exhaustivă a surselor textuale şi epigrafice în volumul lui Bengt Hemberg, Die Kabiren, Uppsala, 1950.

117 Cf. Radet, La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades, Paris, 1892, p. 269 etc.; Hugo Gressmann, Die orientalischen Religionen in hellenistisch-römischer Zeit, Berlin, 1930, p. 59; Bengt Hemberg, „Die idaiischen Daktylen", Eranos, 50, 1925, pp. 41-59. în privinţa relaţiilor între dactyli şi zeiţele mediterane, a se vedea U. Pestalozza, Religione Mediterranea, Milano, 1951, pp. 188 şi urm., 202 şi urm. Cu privire la funcţiile obstetrice ale dactylilor, ibid., p. 204.

dactylii erau împărţiţi în două grupe, douăzeci de fiinţe bărbaţi la dreapta, treizeci şi două de fiinţe femei în stânga. Sau: dactylii de stânga erau vrăjitori a căror operă era distrusă de dactylii de dreapta. «Jumătăţile de stranã» repartizate în jurul vetrei [...] pentru sexe opuse evocă un rit al hierogamiei [...] sau al luptei sacre [...], curios de aproape de hierogamiile şi sacrificiile chineze". 9 Conform unei tradiţii transmise de Clement din Alexandria (*Protrepticul*, II, 20), coryobanţii, cărora li se spunea tot cabiri, erau trei fraţi; al treilea a fost ucis de ceilalţi doi, care i-au îngropat capul la poalele muntelui Olimp. Această legendă privind originile misterelor era legată, am văzut (p. 70), de mitul despre originea metalelor.

Or, acest grup de metalurgişti mitici are legături cu magia (dactylii, telcinii etc.), cu dansul (coryobanţii, cureţii), cu misterele (cabirii etc.) şi iniţierea tinerilor cureţi.10 Depistăm aici urmele mitologice ale unor vechi stări de lucruri în care confreriile jucau un rol important în misterele de iniţiere. H. Jeanmaire a subliniat în mod oportun

funcţia de „monitori” a cureţilor în ceremoniile iniţiatice legate de treptele de vârstă: educatori şi maeştri în iniţiere, cureţii amintesc prin anumite caracteristici de misiunea Făurarilor-Eroi Civilizatori africani. Or, e semnificativ faptul că, într-un stadiu ulterior de cultură, infinit mai complex, funcţia iniţiatică a făurarului şi a potcovarului se menţine destul de bine conturată. Potcovarul participă la faima meşteşugului făurarului şi la simbolismele cristalizate în jurul calului. Nu e vorba de calul de tracţiune folosit pentru carul de război, ci de un cal de munte descoperit de nomazii cavaleri ai Asiei centrale. În acest ultim context cultural, calul a fost subiectul unor numeroase creaţii mitologice. Calul şi călăreţul au ocupat un loc considerabil în ideologiile şi ritualurile „societăţilor de bărbaţi” (*Mannerbunde*), şi aici îl vom întâlni şi pe potcovar: calul-fantomă vine în atelierul lui, uneori cu Odin sau cu trupa „vânătorii furioase” (*Wilde Heer*), pentru a fi potcovit.[118] În anumite regiuni

118 Otto Höfler, Geheimbünde der Germanen, Frankfurt pe Main,

din Germania şi Scandinavia, potcovarul participă, până într-o epocă foarte recentă, la scenarii iniţiatice de tip *Männerbiind*: În Steiermark, el potcoveşte „calul de cursă" (adică un calmanechin), ucigându-l pentru a-l reînvia (Hdfler, p. 54); în Scandinavia şi în Germania de nord, potcovirea este un rit iniţiatic de intrare în societăţile secrete de bărbaţi, dar şi un rit de nuntă (*ibid.*, pp. 54 – 55). Aşa cum a arătat Hofler (spec. P. 54), ritualul potcovirii, al morţii şi al reînvierii „calului" (cu sau fără un sens cavaleresc) cu ocazia nunţii, marchează în acelaşi timp despărţirea mirelui de grupul de celibatari şi intrarea în categoria oamenilor însuraţi.

Făurarul şi potcovarul joacă un rol analog în ritualurile „Societăţilor de bărbaţi" japoneze.[119] Zeul făurar se numeşte *Ame* n-o *mă-hitotsu* n-o *kami*, „divinitatea chioară a cerului". Mitologia japoneză prezintă un anumit număr de divinităţi

1934, pp. 53 si urm. Cf. çi H. Ohlhaver, Der germanische Schmied, pp. 95 §i urm.

119 Alexander Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 697-764, spec. pp. 697 şi urm.

chioare, cu un singur picior, inseparabile de *Männerbunde*: aceştia sunt zei ai trăsnetului şi ai munţilor sau demoni antropofagi (Slawik, p. 698). Or, şi Odin e reprezentat ca un bătrân chior, sau cu vederea slabă, când nu e orb de-a binelea (Hofler, p. 181, nota 56). Pe de altă parte, calul-fantomă care apare în atelierul unui potcovar e şi el chior. E vorba aici de un motiv mitico-ritual destul de complex, al cărui studiu nu-l putem întreprinde acum.[120] Ne interesează doar faptul că e vorba de un scenariu pentru *Männerbunde* în care infirmităţile personajelor (lipsa unui ochi, a unui picior etc.) amintesc de epoca mutilărilor iniţiatice sau vorbesc despre înfăţişarea maeştrilor în iniţiere (scunzi, pitici etc.). Zeităţile marcate de o invaliditate erau puse în legătură cu „străinii", „oamenii munţilor", „piticii subterani", cu acele populaţii de munte, excentrice, înconjurate de mister şi, în general, faimoase pentru metalurgiştii lor neîntrecuţi. În mitologiile nordice, piticii erau

120 Despre mutilările iniţiatice ale magicienilor şi făurarilor, a se vedea Marie Delcourt, Hephaistos ou la légende du magicien, Paris, 1957.

cunoscuţi ca admirabili făurari; şi câteva zeiţe se bucurau de aceeaşi faimă.[121] Tradiţia unei populaţii scunde, dedicată în întregime muncilor metalurgice şi trăind în adâncurile pământului, este atestată şi în alte părţi. Dogonii credeau că primii locuitori ai ţinutului, mitici, fuseseră negrillos, astăzi dispăruţi sub pământ: făurari neobosiţi, mai făceau şi astăzi să se audă zgomotul baroaselor lor.[122] „Societăţile de bărbaţi" războinici, atât din Europa cât şi din Asia centrală şi extrem-orientală (Japonia), comportau ritualuri iniţiatice în care făurarul şi potcovarul îşi aveau locul lor. Se ştie că după creştinarea Europei nordice, Odin a fost asimilat Diavolului, iar „Vânătoarea furioasă" hoardelor de damnaţi. S-a făcut un mare pas spre asimilarea făurarului şi a potcovarului cu diavolul.[123] „Stăpânirea focului", comună vrăjitorilor, şamanilor şi făurarilor a fost

121 Cf. referinţele grupate de Stith Thompson, Subject-Index of Folk-Literature, Helsinki, 1932, vol. III, p. 87 (pitici-făurari), III, 39 (zeiţe metalurgiste).

122 H. Tegnaeus, Le Héros Civilisateur, p. 16.

123 Cf. Bachtold-Staubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s.v. Schmied, Teufel; Hedwig von Beit, Symbolik des Märchens, Bema, 1952, p. 118 şi urm.

considerată în creştinism ca o operă diabolică: una din cele mai frecvente imagini populare îl prezintă pe diavol scuipând flăcări. Suntem aici poate în prezenţa ultimei transformări mitologice a imaginii arhetipale a „Stăpânului focului”.

Odin-Wotan era stăpânul wwi-ului, acel *furor religiosus* (*Wotan*, *id est furor*, scria Adam von Bremen). Or, *wut*, asemenea altor termeni ai vocabularului religios indo-european (*furor*, *ferg*, *menos*), exprima „mânia” şi „căldura extremă” provocate de ingestia excesivă de putere sacră. Războinicul se încălzeşte în timpul luptei iniţiatice, producând căldura care ne aduce aminte de „căldura magică” a şamanilor şi yoginilor (a se vedea pp. 79 şi urm.). În acest plan, războinicul seamănă cu alţi „stăpâni ai focului” – magicieni, şamani, yogini, făurari. Astfel, raporturile precizate mai sus, între Zeii combatanţi (Baal, Indra etc.) şi făurarii divini (Koshar, Tvashtr etc.), se clarifică: făurarul divin lucrează cu focul, zeul războinic, prin *furor*, produce magic focul în propriul trup. Prin

intimitatea, prin „simpatia” cu focul, experienţe magico-religioase atât de diferite devin convergente, solidarizând vocaţii atât de disparate cum sunt cele ale şamanului, făurarului, războinicului şi misticului.

Semnalăm încă o temă folclorică europeană, comportând motivul reîntineririi prin focul din cuptor.[124] Iisus Cristos (sau sfântul Petru, sfântul Nicolae, sfântul Ilie) joacă rolul unui făurar potcovar vindecând bolnavii şi întinerindu-i pe bătrâni prin introducerea într-un cuptor încins sau strunjindu-i pe o nicovală. Un soldat, un preot (sfântul Petru etc.) sau un făurar încearcă să repete miracolul cu o bătrână, o soacră etc.): eşuează lamentabil. Dar Iisus Cristos îl salvează pe imprudentul făurar reînviind victima din propriile-i oase sau cenuşă. Într-un număr de basme, Iisus Cristos apare într-o fierărie care poartă următoarea inscripţie: „Aici locuieşte «meşterul meşterilor»”. Intră un om cu un cal de

124 Tema a fost exhaustiv studiată de C. Manstrander, în 1912, şi Carl-Martin Edsman în 1949 (Ignis Divinus, pp. 30 şi urm.).

potcovit şi Iisus obţine de la făurar permisiunea de a face el oficiul de potcovar; ridică unul după altul picioarele calului, le pune pe nicovală, încălzeşte fierul, potriveşte potcoavele şi le bate în cuie. Aruncă apoi în foc o bătrână (pe soţia fierarului, soacra acestuia etc.) pentru ca apoi, bătând-o pe nicovală, să facă din ea o tânără foarte frumoasă. Făurarul încearcă şi el, cu rezultatul pe care-l cunoaştem. (Edsman, *Ignis Divinus*, pp. 40,82 şi urm.)

Aceste basme populare mai păstrează încă amintirea scenariului mitico-ritual în care focul joacă rolul unei probe iniţiatice, fiind în acelaşi timp şi un agent de purificare şi transmutaţie (botezul focului în creştinismul primitiv şi în gnosticism constituie unul dintre exemplele cele mai elaborate ale unui asemenea scenariu).[125] Iisus este prezent în aceste creaţii folclorice ca „stăpân al focului" prin excelenţă şi potcovar înzestrat cu virtuţi magice, ceea ce dovedeşte,

125 A se vedea C.-M. Edsman, Le Baptême de feu, Uppsala, 1940, spec. pp. 93 şi urm., 134 şi urm., 185 şi urm.

indirect, persistenţa credinţelor unei netăgăduite antichităţi. „Stăpânul focului”, ca şi focul însuşi, este susceptibil de diferite valorizări: poate fi divin sau demonic. Există un foc celest care arde în faţa tronului lui Dumnezeu şi unul infernal care arde în gheenă. În folclorul religios şi laic al Evului Mediu, Iisus, asemenea diavolului, se dovedeşte „stăpân al focului”. Pentru studiul nostru este important de reţinut faptul că imaginile mitice ale făurarului şi potcovarului şi-au exercitat vreme îndelungată influenţa asupra imaginaţiei populare şi că aceste poveşti continuă să fie încărcate de semnificaţii iniţiatice. (Fireşte, putem discuta despre semnificaţiile care sunt încă evidente sau accesibile la modul conştient auditoriului, dar a limita astfel problema înseamnă a păcătui printr-un exces de realism. Un basm nu se adresează unei conştiinţe treze, secularizate: acesta îşi exercită stăpânirea asupra celor mai profunde zone ale *psyche*-ului, hrăneşte şi stimulează imaginaţia. Simbolismele iniţiatice ale focului şi ale făurăriei, ale morţii şi reînvierii prin foc, ale

refăuririi pe nicovală etc. Sunt clar atestate în miturile şi ritualurile şamanice (cf. Mai sus pp. 82 şi urm.). Imagini similare, născute din basme, acţionează direct asupra *psyche-ului* auditoriului, chiar dacă la modul conştient acesta nu-şi dă seama de semnificaţia primară a unui simbol sau altuia.)

S-ar putea spune, într-o anumită măsură, că în China n-a existat soluţie de continuitate între mistica metalurgică şi alchimie. Marcel Granet observase că originile daoismului „urcă până la confreriile de făurari, cele mai prestigioase deţinătoare ale artelor magice şi ale secretului primelor puteri" Or, tehnicile alchimice se propagă prin mediile daoiste şi neodaoiste. După cum se ştie, daoismul a integrat şi a revalorizat un mare număr de tradiţii spirituale din vremuri imemoriale. Pentru a nu da decât un exemplu, amintim doar metodele arhaice pentru a recuceri spontaneitatea şi beatitudinea „vieţii animale", adoptate, şi cu mare grijă conservate, de maeştrii daoişti; or, asemenea practici coboară în linie

dreaptă din protoşamanismul popoarelor de vânători, ceea ce înseamnă o vechime foarte mare (cf. Lucrarea noastră *Le chamanisme*, pp. 402 şi urm.).

Să nu ne lăsăm însă înşelaţi: continuitatea nu înseamnă identitate. „Situaţia" alchimistului chinez nu poate fi aceeaşi cu a făurarului sau a misticilor arhaici. „La daoişti, al căror cuptor alchimic este moştenitorul anticei făurării. Nemurirea nu mai este (cel puţin din a doua dinastie Han) rezultatul făuririi unei ustensile magice (care cerea un sacrificiu), ea este dobândită de către cel care ştie să producă «divinul cinabru». Începând din acest moment, s-a descoperit un nou mijloc de divinizare: era de ajuns să se absoarbă aurul potabil sau cinabrul pentru a deveni asemenea zeilor". 2 Alchimistul, mai ales în epoca neodaoistă, se străduia să regăsească „vechea înţelepciune", depăşită, înşelată sau mutilată prin transformarea societăţii chineze. Alchimistul era un artizan şi în acelaşi timp un învăţat: predecesorii – vânători, olari,

făurari, dansatori, agricultori, extatici – trăiau în sânul tradiţiilor care se transmiteau oral, prin iniţieri şi „secrete ale meseriei”. Chiar de la început, daoismul a privit cu simpatie, cu fervoare chiar, pe reprezentanţii acestor tradiţii; de aici a izvorât aplecarea daoiştilor către „superstiţiile populare”: tehnici dietetice, gimnice, coregrafice, respiratorii, practici extatice, magice, şamanice, spiritiste etc. Totul ne duce cu gândul la faptul că, la nivel „popular”, unde sunt căutate, anumite practici tradiţionale au suferit numeroase schimbări: să ne amintim numai varietăţile aberante ale anumitor tehnici şamanice ale extazului (cf. Lucrarea noastră *Le chamanisme*, pp. 398 şi urm.). Daoiştii au presimţit totuşi sub crusta acestor „superstiţii” existenţa unor fragmente autentice de „înţelepciune populară” şi, străduindu-se să le culeagă, şi le-au însuşit.

Din această zonă dificil de precizat, în care străbăteau tradiţiile unei netăgăduite antichităţi – derivând din situaţii spirituale decisive: extaze şi învăţături legate de magia vânătorii, de

descoperirea olăritului, de agricultură, de metalurgie etc. – din această zonă în care mai vieţuiau intuiţii şi comportamente arhaice, refractare la vicisitudinile istoriei culturale, daoiştii îşi recoltau reţetele, secretele, instrucţiunile. Astfel, se poate spune că daoiştii, în ciuda inevitabilelor inovaţii, reluau şi prelungeau o tradiţie protoistorică. Ideile lor asupra longevităţii şi nemuririi aparţineau sferei mitologiilor şi folclorului cvasiuniversal. Noţiunile de „iarba nemuririi”, de substanţe animale sau vegetale încărcate de „vitalitate” şi purtătoare ale elixirului tinereţii, asemenea miturilor regiunilor inaccesibile locuite de nemuritori, fac parte dintr-o arhaică ideologie care depăşeşte graniţele Chinei. Nu se pune problema de a le examina aici. (A se vedea câteva exemple în Nota K.) Să semnalăm numai în ce sens intuiţiile întâlnite în stare elementară în mitologiile şi riturile topitorilor şi făurarilor au fost reluate şi interpretate de alchimişti. Va fi cu deosebire instructiv să punem în lumină dezvoltarea

ulterioară a câtorva idei fundamentale privitoare la creşterea mineralelor; transformarea naturală a metalelor în aur, valoarea mistică a aurului. Cât despre complexul ritual „făurari – confrerii iniţiatice – secrete ale meseriei”, ceva din structura lui s-a transmis alchimistului chinez şi, de altfel, nu numai lui: iniţierea de către un maestru şi comunicarea iniţiatică a secretelor au continuat mult timp să constituie o normă a învăţăturii alchimice.

Specialiştii nu sunt de acord asupra originilor alchimiei chineze; se mai discută încă asupra datelor primelor texte care menţionează operaţiile alchimice. După H. Dubs, primul document ar data din anul 144 înainte de Cristos: În acel an un edict imperial ameninţa cu executarea publică pe toţi cei surprinşi în flagrant delict de contrafacere a aurului.[126] Dar, aşa cum foarte bine a arătat J. Needham[127], contrafacerea aurului nu constituia

126 Textul este reprodus de H. Dubs, Beginnings of Alchemy, p. 63. Pentru o bibliografie esenţială a alchimiei chineze, a se vedea Nota J.
127 Science and Civilisation in China, vol. V, 2, pp. 47 şi urm. Opiniile lui Joseph Needham despre alchimia chineză sînt prezentate în nota J.

propriu-zis o „metodă” alchimică. În China, ca şi în alte zone, alchimia se defineşte printr-o dublă credinţă: 1) credinţa în transmutarea metalelor în aur şi 2) credinţa în valoarea „soteriologică” a operaţiilor săvârşite pentru obţinerea acestui rezultat. Referinţele precise la aceste două credinţe sunt atestate în China începând cu secolul al IV-lea înainte de Cristos. S-a căzut de acord ca Tsu-Yen, un contemporan al lui Mencius, să fie considerat „fondatorul” alchimiei (cf. Dubs, p. 77; J. Needham, p. 12). În secolul al II-lea înainte de Cristos, raportul între pregătirea aurului alchimic şi obţinerea longevităţiinemuririi este clar recunoscut de Liu-An şi alţi autori (Needham, p. 13).

Alchimia chineză se constituie, ca disciplină autonomă, folosind: 1) principiile cosmologice tradiţionale;

2) miturile legate de elixirul nemuririi şi Sfinţii Nemuritori; 3) tehnicile care urmăreau în acelaşi timp prelungirea vieţii, beatitudinea şi spontaneitatea spirituală. Aceste trei elemente –

principii, mituri şi tehnici – aparţineau moştenirii culturale a protoistoriei şi ar fi o greşeală să credem că data primelor documente care le atestă este şi cea a vârstei lor. Solidaritatea între „pregătirea aurului”, obţinerea „drogului nemuririi” şi „invocarea” Nemuritorilor este evidentă: Luan Tai se prezintă în faţa împăratului Wu, asigurându-l că poate opera aceste trei miracole, dar nu reuşeşte decât să „materializeze” pe Nemuritori.5 Magicianul Li-Chao-kiun recomanda împăratului Wu îi din dinastia Han: „Faceţi sacrificii cuptorului (*tsao*) şi veţi putea aduce fiinţele (supranaturale); când aceste fiinţe (supranaturale) se vor prezenta, pulberea de cinabru va putea fi transmutată în aur galben; când aurul galben se va ivi, veţi putea face din el ustensile din care să beţi şi să mâncaţi şi vă veţi bucura de o prelungită longevitate. Când longevitatea vi se va prelungi, veţi putea să-i vedeţi pe preafericiţii (*hsien*) din insula P’ong-lai care se află în mijlocul mărilor. După ce îi veţi fi văzut şi veţi fi făcut sacrificiile *fong* şi *chan*, atunci

nu veţi mai muri niciodată” (Sse-ma-Ts ien, voi. III; p. 465). Un alt personaj celebru, Liu Hsiang (79 înainte de Cristos) a pretins că „face aur”, dar n-a reuşit (textele în Dubs, p. 74). Câteva secole mai târziu, cel mai cunoscut alchimist chinez, Pao Pu tzu (pseudonimul lui Ko Hung, 254 – 334) încearcă să explice eşecul lui Liu Hsiang, afirmând că acesta nu poseda „adevărata medicină” („piatra filosofală”), că nu era pregătit spiritual (alchimistul trebuie să postească o sută de zile, să se purifice cu parfumuri etc.). Nu se poate efectua o transmutaţie într-un palat, adăuga Pao Pu tzu; trebuie să trăieşti în solitudine, despărţit de profani. Cărţile sunt insuficiente; ceea ce se află în cărţi nu e folositor decât pentru debutanţi, restul e secret şi se transmite numai pe cale orală etc.[128]

128 A se vedea rezumatul dat de Dubs, pp. 79-80 şi indicaţiile bibliografice suplimentare în lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 250, n. 12. Cu privire la traducerile din Pao Pu’tzu, a se vedea Nota J.
B. Läufer, Jade, a Study in Chinese Archaelogy and Religion, Chicago, 1912, p. 299. Cf. Ware, Nei Pien, p. 62. Tch’e-song tseu consuma jad lichid: putea intra în foc fără să se ardă şi a obţinut nemurirea; cf. M. Kaltenmark, Le Lie-sien Tchouan, pp. 35 şi urm.; ibid., p. 37, n. 2, alte referinţe cu privire la absorbţia jadului. Cf., de asemenea, lucrarea noastră Yoga, p. 284, n. 1.

Căutarea elixirului era deci legată de căutarea insulelor depărtate şi misterioase unde trăiau „Nemuritorii”: a-i întâlni pe Nemuritori înseamnă a-ţi depăşi condiţia umană şi a participa la o existenţă beatifică şi atemporală. Căutarea Nemuritorilor din insulele îndepărtate i-a preocupat pe primii împăraţi din dinastia Tsin (219 înainte de Cristos; Sse-ma-Ts ien, *Mémoires*, II, 143,152; III, 437) şi pe împăratul Wu din dinastia Han (110 înainte de Cristos; *ibid.*, III, 499; Dubs, p. 66).

Căutarea aurului implică, de asemenea, o căutare de esenţă spirituală. Aurul avea un caracter imperial: el se afla în „centrul” Pământului şi era mistic legat de *chiie* (realgar sau sulfură), mercurul galben şi Viaţa viitoare („izvoarele galbene”). Aşa este prezentat într-un text din anul 122 înainte de Cristos, *Huai-nan-tzu*, unde găsim, de asemenea, atestată credinţa în metamorfoza precipitată a metalelor (fragment tradus de Dubs, pp. 71 – 73). E posibil ca acest text să provină din şcoala lui Tsu Yen, dacă nu

chiar de la maestrul însuşi (*ibid.*, p. 74). Aşa cum am văzut mai sus (p. 52), credinţa în metamorfoza naturală a metalelor era foarte răspândită în China. Alchimistul nu face decât să accelereze creşterea metalelor: asemenea colegului său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera naturii, precipitând ritmul Timpului. Dar nu trebuie să uităm că transmutaţia metalelor în aur mai prezintă şi un aspect „spiritual”; aurul fiind metalul „perfect”, „eliberat” de impurităţi – operaţia alchimică urmăreşte implicit „desăvârşirea” Naturii, adică, în ultimă instanţă, absoluţia şi libertatea ei. Gestaţia metalelor în sânul pământului se supune ritmurilor temporale care-l leagă pe om de condiţia lui carnală şi decăzută: a grăbi creşterea metalelor prin opera alchimică echivalează cu o sustragere de la legea Timpului.

Aurul şi jadul, prin faptul că participă la principiul cosmologic Yang, feresc corpurile de alterare. „Dacă se toarnă aur şi jad în cele nouă găuri ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacţie”,

scria alchimistul Ko Hung.

Şi T'ao Hung-Ching (secolul al V-lea) adaugă următoarele precizări: „Dacă la deschiderea unui mormânt mai vechi cadavrul pare viu, să ştiţi că are înăuntrul şi în afara lui o mare cantitate de aur şi jad. După regulile dinastiei Han, prinţii şi seniorii erau îngropaţi cu veşmintele ornate de perle şi dulii de jad pentru a le feri trupurile de putrezire". 7 Din acelaşi motiv, vasele din aur alchimic au o virtute specifică: prelungesc viaţa la infinit. Ko Hung scrie: „Dacă din acest aur alchimic vă veţi face farfurii şi veselă şi veţi bea şi veţi mânca din ele, veţi trăi vreme îndelungată". 8 Acelaşi autor precizează cu o altă ocazie: „Omul adevărat obţine aur pentru că el doreşte, utilizându-l ca remediu (adică asimilându-l ca pe un aliment), să devină nemuritor."[129] Dar pentru a fi eficace, aurul trebuie „preparat", „fabricat". Aurul obţinut prin procesul de sublimare şi transmutaţie alchimică poseda o vitalitate

129 Trad. Johnson, A Study of Chinese Alchemy, p. 71. Despre „aurul potabil", cf. Needham, op. cit., vol. V; 2, pp. 14, 68 şi urm., 107 etc.

superioară, cu ajutorul căreia se putea obţine nemurirea.

„Dacă iarba *chii-sheng* poate prelungi viaţa.

Cine n-ar bea Elixirul?

Aurul, prin natura lui, nu dăunează;

Astfel, dintre toate obiectele, el e cel mai preţios.

Când artistul (alchimistul) îl include în dieta sa

Durata vieţii lui devine veşnică…

Când pudra de aur intră în cele cinci măruntaie

Ceaţa se risipeşte precum norii de ploaie în bătaia vântului…

Părul alb se înnegreşte;

Dinţii căzuţi cresc la loc.

Bătrânul vlăguit e din nou bărbatul verde plin de dorinţi;

O bătrână ruinată e din nou o vajnică fată.

Cui i s-a schimbat forma, scăpând de pericolele vieţii.

I se dă numele de Omul Real.”[130]

După o tradiţie păstrată în *Lie Hsien Ch iian chiuan*, „Biografiile complete ale Nemuritorilor”, Wei Poyang, autorul acestui elogiu al Elixirului, reuşise să prepare „pilulele nemuririi”: Înghiţind alături de discipolul şi câinele lui câteva din aceste pilule, au părăsit pământul în carne şi oase, alăturându-se celorlalţi Nemuritori (cf. Lionel Giles, *Chinese Immortals*, pp. 67 şi urm.).

„Imortalitatea corporală”, ţinta supremă a maeştrilor daoişti, se obţine în mod obişnuit prin absorbţia unor elixiruri preparate în laborator (cf. Needham, V, 2, pp. 93 şi urm.). Un specialist al „alchimiei externe” (*wai tarî*), marele iatro-chimist din secolul al VII-lea, Sun Ssu-mo, nu punea la îndoială eficacitatea elixirurilor, nici posibilitatea de a le fabrica cu ajutorul reţetelor tradiţionale. În prefaţa cărţii sale, *Tan ching yao chueh* („Formule esenţiale ale alchimiştilor clasici”), Sun scria: „Am

130 Ts’an T’ung Ch’i, c. XXVII, trad. Waley, Notes on Chinese Alchemy, p. 11. Tratatul, consacrat în întregime alchimiei, a fost scris în anul 142 după Cristos de Wei Po-yang. A fost tradus în engleză de Lu-Ch’iang Wu, cu o introducere de Tenney L. Davis; a se vedea Nota J şi lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, p. 250, n. 11.

citit, una după alta, cărţile Antichităţii; toţi erau de acord că apariţia aripilor pe trupul adeptului şi înălţarea sa în aer sunt efectul elixirului. Nu citeam niciodată despre asemenea lucruri fără să simt în inimă o dorinţă arzătoare. Singura mea părere de rău era că Divina Cale era atât de departe, iar Drumul dincolo de nori atât de inaccesibil. Priveam zadarnic cerul, nu ştiam cum se ajunge la el. Am început să practic tehnicile preparării elixirurilor, prin transmutaţia ciclică şi consolidarea substanţelor prin foc şi formule susceptibile de a obţine jadul potabil şi aurul lichid. Dar tehnicile sunt obscure şi dificile, abstruse şi imprevizibile. Cum ar fi putut cineva lipsit de virtutea ocultă să înţeleagă?" (Traducere Sivin, *Chínese Alchemy*, pp. 146 – 148.) Dar mai departe, în prefaţă, Sun îl linişteşte pe cititor: „Eu însumi am încercat numeroase formule alchimice compilate în această carte şi întotdeauna cu cele mai bune rezultate. Am dat, între altele, toate indicaţiile necesare. Dacă le urmaţi întocmai, succesul este asigurat" (p. 50).

Până în ultimii ani, savanţii europeni considerau „alchimia externă” sau iatro-chimia (*waitan*) ca fiind „exoterică”, iar „alchimia internă” sau yogică (*neitan*) ca „ezoterică”. Dacă această dihotomie este adevărată pentru anumiţi autori târzii (cf. P. 102), la început *waitan* „era la fel de ezoterică precum pandantul său yogic” (Sivin, p. 15, n. 18). Într-adevăr, aşa cum am văzut, Sun Ssu-mo, ilustrul reprezentant al „alchimiei externe”, se situează în întregime în tradiţia ezoterică daoistă.

Alchimistul îşi însuşeşte omologarea tradiţională între microcosmos şi macrocosmos, atât de familiară gândirii chineze. Cvintetul universal, *wu-hsing* (apă, foc, lemn, aur, pământ) este omologat organelor interne ale omului; inima cu esenţa de foc, ficatul cu esenţa de lemn, plămânii cu esenţa de metal, rinichii cu esenţa de apă, stomacul cu esenţa de pământ (textele în Johnson, p. 102). Microcosmosul care este trupul uman va fi, la rândul său, interpretat în termeni alchimici. „Focul inimii este roşu ca cinabrul şi

apa rinichilor neagră ca plumbul”, scrie un biograf al faimosului alchimist Lii Teu (secolul al VIII-lea după Cristos).[131] Omologat macrocosmosului, omul posedă, în propriul lui trup, toate elementele care constituie Cosmosul şi toate forţele vitale care-i asigură reînnoirea periodică. E vorba numai de a spori puterea anumitor esenţe. De aici decurge şi importanţa cinabrului, datorită mai puţin culorii sale roşii (culoarea sângelui, principiu vital), cât faptului că, ars în foc, cinabrul produce mercur, conţinând deci în el misterul regenerării prin moarte (combustia simbolizează moartea). Rezultă de aici că cinabrul ar putea asigura regenerarea perpetuă a trupului uman şi, în cele din urmă, nemurirea. Pao Pu tzu scrie că dacă se amestecă trei livre de cinabru cu o livră de miere şi se usucă totul la soare, se obţin pilule de mărimea unei seminţe de cânepă; zece pilule luate timp de un an înnegresc părul cărunt, fac să crească dinţii căzuţi şi, dacă se continuă mai mult de un an, se obţine

131 Citât de W. A. Martin, The Love of Cathay, New York si Chicago, 1901, p. 60.

nemurirea. (Texte în Johnson, p. 63; cf. Ware, *The Nei P'ien*, pp. 74 şi urm.)

Culegerea de biografii legendare ale Nemuritorilor daoişti, *Lie-sien Tehouan* – atribuită lui Lieu Hiang (77 – 6 înainte de Cristos), dar cu siguranţă remaniată în primul secol al erei noastre – este unul dintre cele mai vechi texte care menţionează cinabrul ca drog al longevităţii. „Sub primii împăraţi Han, alchimiştii foloseau cinabrul pentru a obţine aurul (care nu era consumat, ci transformat în veselă magică: etapa intermediară). Dar, din primele secole ale erei noastre, se credea că absorbţia de cinabru putea să facă tot corpul roşu" (Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tehouan*, pp. 18 – 19). Teh e-fu „ştia să prepare mercurul şi să purifice cinabrul pe care-l înghiţea cu salpetru; după treizeci de ani (de regim), devenise asemenea unui adolescent, cu părul şi barba roşii" (*ibid.*, p. 271).

Dar cinabrul poate fi creat în interiorul trupului uman prin distilarea spermei. „Daoistul, imitând animalele şi vegetalele, stă agăţat cu

capul în jos pentru a i se urca esenţa spermei la creier.”[132] *Tant ien*, celebrele câmpuri de cinabru, se află în cele mai secrete părţi ale creierului şi pântecului: acolo se fabrică alchimic embrionul nemuririi. Un alt nume al acestor câmpuri de cinabru este *K’uen-luen*, munte în Marea de Vest, reşedinţă a nemuritorilor, dar şi zonă secretă a creierului, comportând o „încăpere asemenea unei grote” (*tong-fang*, termen desemnând şi camera nupţială) şi „nirvana” (*ni-wan*). „Pentru a pătrunde în ea prin meditaţie mistică, se intră în starea «haoti că, (*huen*), asemănătoare stării primordiale paradisiace, «inconştiente» a lumii increate”. (R. Stein, op. cit., p. 54.)

Două elemente merită să ne reţină mai ales atenţia: 1) omologarea muntelui mitic K’uen-luen cu regiunile secrete ale creierului şi ale pântecului; 2) rolul acordat stării „haotice” care, realizată prin meditaţie, permite pătrunderea în

132 Rolf Stein, Jardins en miniature d’Extrême-Orient, p. 86. în privinţa protoistoriei acestui simbolism, cf. Cari Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung, Ziirich, 1955, pp. 33 şi urm., 160 şi urm. şi passim.

aceste regiuni secrete ale „câmpurilor de cinabru” şi face posibilă prepararea alchimică a embrionului nemuririi. Identificarea muntelui mitic K’uen-luen în trupul uman confirmă ceea ce am subliniat de nenumărate ori: alchimia daoistă îşi asumă şi prelungeşte o tradiţie imemorială, comportând reţete de longevitate şi tehnici de psihologie mistică. Într-adevăr, Muntele Mării de Vest, reşedinţă a Nemuritorilor, este o imagine tradiţională şi foarte veche a „Lumii în mic”, a unui Univers în miniatură. Muntele K’uen-luen are două etaje: un con cu vârful în sus peste care se ridică un con cu vârful în jos13, asemenea cuptorului alchimistului. Dar şi ţeasta se compune din două sfere suprapuse; or, ţeasta reprezintă Cosmosul în miniatură şi joacă un rol considerabil în ideologia şi folclorul daoiste. În acest Univers în formă de tigvă rezidă sursa Vieţii şi a Tinereţii. Tema Universului în formă de ţeastă este de o incontestabilă antichitate.14 Este deci semnificativ că un text alchimic proclamă: „Cel care cultivă cinabru (adică pilula nemuririi) ia ca

model cerul şi figurează Pământul. El le caută întorcându-se spre sine însuşi şi descoperă brusc în trupul lui un cer în formă de Ţeastă.”[133] într-adevăr, când alchimistul obţine starea „haotică” a inconştientului, el pătrunde „în camera cea mai secretă a fiinţei, un spaţiu cât degetul mare de la mână în pătrat şi în cerc” (R. Stein, p. 59). Or, acest spaţiu interior are formă de ţeastă.

În ceea ce priveşte starea „haotică” realizată prin meditaţie, indispensabilă operaţiei alchimice, ea interesează cercetarea noastră sub multiple aspecte. Mai târziu vom insista, înainte de toate, asupra asemănării dintre această stare „inconştientă” (comparabilă cu cea a embrionului sau a oului) şi *materia prima*, *massa confusa* a alchimiei occidentale (pp. 130 şi urm.). *Materia prima* nu trebuie înţeleasă numai ca situaţie primordială a substanţei, ci şi ca o experienţă interioară a alchimiei. Reducţia materiei la condiţia ei primă de absolută nediferenţiere corespunde, în planul experienţei interioare,

133 Un comentariu citat de P’ei-wen yun-fu şi tradus de R. Stein, p. 59.

regresiei la stadiul prenatal, embrionar. Tema reîntineririi şi a longevităţii prin *regressus ad uterum* constituie un *leitmotiv* al daoismului. Metoda cea mai folosită este „respiraţia embrionară" (*t ai-şi*). Dar alchimistul obţine întoarcerea la stadiul de embrion prin fuziunea ingredientelor în cuptorul său. Un text al daoismului modern sincretist se exprimă în aceşti termeni: „Iată de ce (Buddha) Ju-ai (= Tathāgata), în marea lui bunătate, a relevat metoda de lucru (alchimică) a Focului şi i-a învăţat pe oameni să pătrundă din nou în matrice pentru a-şi reface natura (veritabilă) şi plenitudinea parcursului vieţii" (citat de R. Stein, p. 97).

Să adăugăm că această „întoarcere la matrice", exaltată atât de autorii daoişti cât şi de alchimiştii occidentali (pp. 156 şi urm.), nu este decât dezvoltarea unei concepţii mai vechi şi mai răspândite, atestată deja la niveluri arhaice de cultură: vindecarea prin întoarcerea simbolică la originile Lumii, adică prin reactualizarea

cosmogoniei.[134] Un mare număr de terapii arhaice comportă o reiterare rituală a Creaţiei Lumii, care-i permite bolnavului să se nască din nou şi să reînceapă astfel existenţa cu o rezervă intactă de forţe vitale. Daoiştii şi alchimiştii chinezi au reluat şi desăvârşit această metodă tradiţională: În loc s-o folosească pentru vindecarea diverselor boli particulare, au aplicat-o înainte de toate pentru a-l vindeca pe om de uzura Timpului, adică de bătrâneţe şi moarte.

Începând dintr-o anumită epocă, alchimia externă (*waitan*) este considerată „exoterică" şi opusă alchimiei interne de tip yogic ([*neitan*), declarată „ezoterică". Neitan devine ezoterică pentru că elixirul e preparat chiar în corpul alchimistului, prin metode de fiziologie mistică, fără ajutorul substanţelor vegetale sau minerale. Pêng Hsiao, care a trăit la sfârşitul secolului al IX-lea şi în prima jumătate a secolului al X-lea, face,

134 Cf. M. Eliade, „Kosmogonische Mythen und magische Heilung", Paideuma, 6, 1956, pp. 194-204. Aspects du mythe, pp. 37 şi urm. Cu privire la regressus ad uterum în ritualul vedic şi medicina indiană, a se vedea mai departe, p. 129.

în comentariul său despre tratatul *Ts an Lung Ch i*, o distincţie netă între alchimia exoterică preocupată de substanţele concrete şi alchimia ezoterică folosind numai „sufletele” acestor substanţe (Waley, op. cit., p. 15). Distincţia fusese făcută cu mult timp înainte de Hui-ssu (515 – 577 după Cristos). Alchimia „ezoterică” este limpede expusă în *Traité sur le Dragon et le Tigre* de Suâung-P’o, scris în anul 1110 după Cristos. Metalele „pure”, transcendentale, sunt identificate cu anumite părţi ale trupului, iar procesele alchimice, în loc să fie realizate în laborator, se desfăşoară în trupul şi conştiinţa experimentatorului. Su Tung-P’o ne spune: „Dragonul este mercurul. El este semen şi sânge. Vine din rinichi şi se conservă în ficat [...] Tigrul este plumbul, suflul şi puterea corporală. Vine din spirit şi se păstrează în plămâni [...] Când spiritul se mişcă, suflul şi forţa acţionează în acelaşi timp cu el. Când rinichii se umflă, semenul şi sângele curg în acelaşi ritm cu ei.”[135]

135 Citat de Waley, Notes on Chinese Alchemy, p. 15; cf., de

Transpoziţia alchimiei în tehnică ascetică şi contemplativă atinge plenitudinea în secolul al XIII-lea, când înfloresc şcolile Zen. Principalul reprezentant al alchimiei daoiste zen este Ko Ch ang Keng, cunoscut şi sub numele de Po Yu-chuan. Iată cum defineşte el cele trei metode ale alchimiei ezoterice (Waley, *Notes*, pp. 16 şi urm.): În prima metodă, trupul joacă rolul elementului plumb, inima pe cel al elementului mercur; „meditaţia" (*dhyâna*) furnizează lichidul necesar operaţiei (alchimice), iar scânteile inteligenţei, focul necesar. Ko Ch ang-Keng adaugă: „Prin această metodă, o gestaţie care durează în mod obişnuit zece luni, se poate consuma într-o clipă"; precizarea este revelatoare; aşa cum remarca Waley, alchimistul chinez consideră că procesul prin care se naşte un copil este capabil să producă Piatra Filosofală. Analogia între naştere şi fabricarea Pietrei este implicată în scrierile alchimiştilor occidentali (se spune, de exemplu, că

asemenea, Lu-Ch'iang Wu şi T. L. Davis, An Ancient Chinese Treatise on Alchemy, p. 255 (c. LIX din Ts'an T'ung Ch'i).

focul trebuie să ardă permanent sub recipient timp de patruzeci de săptămâni, interval necesar gestaţiei embrionului uman).

Metoda preconizată de Ko Ch ang-Keng marchează întâlnirea mai multor concepţii tradiţionale dintre care unele de o mare vechime: prima dintre ele constă în omologarea minereului şi a metalelor cu organisme care „cresc” în Pământ ca un embrion în pântecul matern; urmează apoi ideea că Elixirul (= Piatra Filosofală) ţine în acelaşi timp de natura unui metal şi de natura unui embrion; şi, în sfârşit, ideea că procesele respective de creştere (a metalului şi a embrionului) pot fi accelerate miraculos, realizându-se în felul acesta maturitatea şi „perfectibilitatea” nu numai la nivelul mineral al existenţei (adică producând aur), ci, mai ales, la nivel uman, producând Elixirul nemuririi; căci, am văzut, datorită omologării micro-macrocosmos, cele două niveluri – mineral şi uman – îşi corespund. Din faptul că procesele alchimice se desfăşoară chiar în trupul

adeptului, „perfectibilitatea şi transmutaţia metalelor corespund, în realitate, perfecţionării şi transmutaţiei omului. Această aplicaţie practică a alchimiei ezoterice era de altfel subînţeleasă în sistemul tradiţional chinez de omologare Om-univers: lucrând la un anumit nivel, se obţin rezultate la toate nivelurile corespunzătoare.

Celelalte două metode ale alchimiei ezoterice recomandate de Ko Ch ang-Kéng reprezintă variante ale unui proces analog. Dacă în primul caz trupul era asimilat plumbului şi inima mercurului, principalele elemente alchimice fiind animate şi activate la nivelul *fizic şi anatomic* al fiinţei umane, în al doilea caz acestea sunt activate la nivelul *psihologic şi psihic*: Într-adevăr, acum suflul ţine locul elementului plumb şi sufletul locul elementului mercur. Ceea ce înseamnă că opera alchimică se efectuează lucrând asupra respiraţiei şi a stărilor psihice, practicând un fel de yoga (stoparea suflului, controlul şi imobilizarea fluxului psiho-mental). În sfârşit, în metoda a treia, sperma corespunde

elementului plumb şi sângele elementului mercur, rinichii ţin locul elementului apă şi spiritul pe cel al focului.

Cum am putea să nu recunoaştem în aceste din urmă metode ale alchimiei ezoterice chineze anumite asemănări frapante cu tehnicile indiene yogico-tantrice? Ko Ch ang o recunoaşte, de altfel, implicit: „Dacă ni se obiectează că metoda este exact cea a budiştilor zen, noi vom răspunde că sub cer nu există două Căi, iar înţelepţii ţin mereu de aceeaşi inimă” (Waley, p. 16). Elementul sexual mai ales poate fi suspectat a fi de origine indiană. Să adăugăm că osmoza între metodele alchimice şi tehnicile yogico-tantrice (comportând atât oprirea respiraţiei cât şi „imobilizarea semenului”) s-a efectuat în două direcţii: dacă alchimiştii chinezi împrumută metodele specifice şcolilor daoiste de nuanţă tantrică, acestea din urmă folosesc la rândul lor simbolul alchimic (asimilând, de exemplu, femeia creuzetului alchimiştilor etc.).[136]

136 Cf. lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, p. 353. R. H. Van

Cât despre tehnicile ritmizării pentru a se ajunge la oprirea suflului, ele făceau parte din disciplina alchimistului chinez de foarte multe secole. Pao Pu tzu scria că reîntinerirea se obţine printr-o oprire a respiraţiei pe durata a o mie de bătăi ale inimii: „Când un bătrân a ajuns în acest stadiu, el se va transforma într-un om tânăr.”[137] Sub influenţa indiană, anumite secte neodaoiste, asemenea tantricilor de „mâna stângă”, considerau oprirea suflului ca un mijloc de a imobiliza semenul şi fluxul psiho-mental; pentru chinezi, reţinerea suflului şi a semenului asigura

Gulik, Erotic Color Prints, pp. 115 şi urm. Jong Tch’eng Kong cunoştea perfect metoda de a „repara şi conduce“ (expresie frecvent întrebuinţată pentru a desemna tehnicile sexuale daoiste, „practici de dormitor“). „El îşi trăgea esenţa din Femela misterioasă; principiul lui era că Spiritele vitale care se află în vîlcea nu mor pentru că prin ele se întreţine viaţa şi se hrăneşte suflul. Părul alb redevine negru, dinţii căzuţi vor creşte la loc. Practicile sale erau identice cu cele ale lui Lao-zi. Se spune că el ar fi fost maestrul lui Lao-zi“ (Max Kaltenmark, Le Lie-sien Tchouan, pp. 55—56). Pentru Lao-zi, Femela misterioasă desemnează Valea din care a ieşit lumea; cf. R. Stein, op. cit., p. 98. Dar în textul pe care l-am citat, expresia se raporta la microcosmos şi avea o semnificaţie fiziologică precisă (M. Kaltenmark, p. 56, n. 3). Metoda consta în absorbţia de energie vitală de la femeile de care te apropiai: „această energie, provenind din chiar sursa vieţii, procură o longevitate considerabilă“ (ibid., p. 57). Ko Hung afirmă că există mai mult de zece autori care tratau despre practicile sexuale daoiste şi că esenţialul tuturor acestor metode constă în „a revigora esenţa pentru a repara creierul“ (ibid.). Cf., de asemenea, ibid., pp. 181 — 182.

137 Trad. Johnson, A Study ofChinese Alchemy, p. 48. Cf. Ware, op. cit., pp. 59 şi urm.

longevitatea.[138] Dar, pentru că Lao-zi şi Tehuang-zi cunoşteau „respiraţia metodică”, iar „respiraţia embrionară” era exaltată şi de alţi autori daoişti[139], avem dreptul să vorbim despre caracterul autohton al tehnicilor respiratorii: ele derivau, ca atâtea alte tehnici spirituale chineze, din tradiţia protoistorică pe care o amintim mai jos (p. 37), şi care comportă, între altele, reţete şi exerciţii în vederea obţinerii perfectei spontaneităţi şi a beatitudinii vitale; scopul „respiraţiei embrionare” era de a imita respiraţia fătului în pântecul matern. „Revenind la bază, întorcându-ne la origine, alungăm bătrâneţea, recuperăm starea de făt”, se scrie în prefaţa cărţii *Tai-şi K’eu Kiue* („Formulele orale ale respiraţiei embrionare”).[140] Or, această „întoarcere la

138 A se vedea lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 352 şi urm.

139 A se vedea textele reunite în lucrarea noastră Yoga, pp. 62 şi urm. Vechimea practicilor respiratorii în China a fost recent confirmată prin descoperirea unei inscripţii din epoca Chu ; cf. Hellmut Wilhelm, „Eine Chu-Inschrift iiber Atemtechnik“, Monumenta serica, 12, 1948, pp. 385-388.

140 Trad. H. Maspéro, „Les procédés de « Nourrir le Principe vital » dans la religion taoïste ancienne“, Journal asiatique, 1937, pp. 177-252; 353-430, spec. p. 198.

origini”, alchimistul încerca s-o obţină şi prin alte mijloace, aşa cum am văzut.

Alchimia ca tehnică spirituală este, de asemenea, atestată în India. Am studiat în altă parte numeroasele ei afinităţi cu Hathayoga şi tantrismul[141]: nu le vom aminti decât pe cele mai importante. E vorba mai întâi de tradiţia „populară”, înregistrată şi de călătorii arabi şi europeni, privitoare la yoginii-alchimişti: aceştia vor reuşi, prin intermediul ritmizării suflului (*prânăyama*) şi folosirea remediilor vegetale şi minerale, să-şi prelungească la nesfârşit tinereţea şi să transmute metalele obişnuite în aur. Un mare număr de legende vorbesc despre miracolele yogico-fachirice ale alchimiştilor: zburau prin aer, deveneau invizibili etc. (A se vedea *Yoga. Nemurire şi libertate*, p. 238; cf. Nota L.) Să notăm în treacăt că „miracolele” alchimiştilor sunt „puterile” yogice prin excelenţă (*siddhi*).

Simbioza între Yoga tantrică şi alchimie este

141 Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 236 şi urm.
A se vedea textele în Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 242-243.

atestată şi prin tradiţia scrisă pe care o alcătuiesc textele sanscrite şi vemaculare. Năgărjuna, faimosul filosof mădhyamaka, e considerat autorul a numeroase tratate alchimice; printre aceste *siddhi* obţinute de yogini figurează şi transmutaţia metalelor în aur: cei mai faimoşi *siddha* tantrici (Capari, Kamari, Vyali etc.) sunt în acelaşi timp şi alchimişti reputaţi; *somarasa*, tehnica specifică şcolii Nătha Siddha, prezintă şi o semnificaţie alchimică; în sfârşit, în *Sarvadargana-samgraha*, Madhava face din alchimie (*rasegvara dargana*, lit. „Ştiinţa mercurului") o ramură aparţinând de Hathayoga: „Sistemul mercurial (*rasăyana*) nu trebuie considerat un simplu elogiu adus metalului, căci el este un mijloc imediat – conservând trupul – de a atinge scopul suprem care este eliberarea". Tratatul alchimic *Rasasiddhanta*, citat de Madhava, spune: „Eliberarea sufletului vital *Cjtva*) se află expusă în sistemul mercurial". 2

Istoria termenului *rasăyana*, „alchimie", este cu deosebire instructivă. Cuvântul rasă, lit. „suc,

must”, a ajuns în cele din urmă să desemneze mercurul (din greşeală, Alberuni îl traduce prin „aur”); *rasăyana* înseamnă deci „calea (vehiculul) mercurului”. Or, în medicina tradiţională indiană (*Ayurveda*), secţiunea consacrată reîntineririi se numeşte pe drept cuvânt *rasăyana*. Mai mult, tratamentul vizând cura bolnavilor şi mai ales reîntinerirea bătrânilor constă esenţialmente în izolarea pacientului într-o cameră întunecată timp de mai multe zile. În timpul acestei şederi în întuneric, pacientul se supune acelui *regressus ad uterum* care-i permite o „nouă naştere”. De fapt, acest ritual medical prelungeşte o ceremonie iniţiatică arhaică, în special *dikşă*, („consacrare”). Sacrifiantul este închis într-un hangar special, unde „preoţii îl transformă într-un embrion” (*Aitareya Brăhmana* 1,3) pentru a-i obţine o nouă naştere în lumea celestă (*Şatapatha* Br., VII, 3,1,12) şi „a-l asimila zeilor” (*ibid.*, 1,1,8).[142] Pe

142 A se vedea lucrările noastre Naşteri mistice, pp. 72 şi urm. şi Istoria credinţelor şi ideilor religioase, I, pp. 239 şi urm. Cf. Arion Roşu, „Considérations sur une technique du rasăyana ayurvé- dique“, Indo-Iranian Journal, 17, 1975, pp. 1—29, spec. pp. 4—5. Cu privire la regressus ad uterum în daoism şi în alchimia chineză, a se vedea mai

scurt, un vechi ritual iniţiatic, efectuând o reîntoarcere simbolică la embrion, urmată de renaşterea la un nivel spiritual superior („divinizare”, „imortalizare”), a fost interpretat în medicina tradiţională ca un mijloc de reîntinerire şi desemnat printr-un termen care până la urmă a ajuns să însemne alchimie. La fel ca şi în China, alchimia indiană este solidară cu ritualurile arhaice ale „imortalizării” şi „divinizării” şi cu metodele de reîntinerire cu ajutorul plantelor şi substanţelor minerale.

Anumite convergenţe între Yoga, mai ales între Hathayoga tantrică şi alchimie, ni se impun în mod firesc. În primul rând, analogia evidentă între yoginul care operează asupra propriului trup şi asupra vieţii sale psiho-mentale, pe de o parte, şi alchimistul care prelucrează substanţele, pe de altă parte. Şi unul şi celălalt vizează să „purifice” aceste „materii impure”, să le perfecţioneze şi, în final, să le transmute în „aur”. Căci, aşa cum am

---

sus, p. 122.

A se vedea bibliografia în lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 239 şi urm., 302 şi urm. A se vedea, de asemenea, Nota L.

văzut (p. 53), „aurul” înseamnă „nemurire”: el este metalul perfect şi simbolismul său întâlneşte simbolismul Spiritului pur, liber şi nemuritor, pe care yoginul se străduieşte, prin asceză, să-l extragă din viaţa psihomentală, „impură” şi aservită. Cu alte cuvinte, alchimistul speră să ajungă la aceleaşi rezultate ca yoginul, „proiectându-şi „asceza asupra materiei: În loc să-şi supună trupul şi viaţa psihomentală rigorilor yogine, pentru a separa Spiritul (*purusa*) de orice experienţă aparţinând sferei Substanţei (*prakrti*), alchimistul supune metalele operaţiilor chimice omologabile „purificărilor” şi „torturilor” ascetice. Căci există o perfectă solidaritate între materia fizică şi corpul psihosomatic al omului: ambele sunt produsul Substanţei primordiale (*prakrti*). Între cel mai impur material şi cea mai rafinată experienţă psihomentală nu există soluţie de continuitate. Şi, din moment ce, începând din epoca postvedică, se aşteptau de la „interiorizarea” riturilor şi de la operaţiile fiziologice (alimentaţie, sexualitate etc.) rezultate

interesând situaţia spirituală a omului, trebuia, logic, să se ajungă la rezultate analoage „interiorizând” operaţiile practicate asupra materiei: asceza „proiectată” de alchimist asupra materiei echivala, pe scurt, cu o „interiorizare” a operaţiilor realizate în laborator.

Această analogie între două metode se verifică în toate formele de Yoga, chiar în Yoga „clasică” a lui Patanjali. Cât despre diferitele specii de Yoga tantrică, asemănarea lor cu alchimia e şi mai clară. Într-adevăr, hatha-yoginul şi tantricul vizează să-şi transmute corpul într-un corp incoruptibil, numit „corp divin” (*divya-deha*), „corpul gnozei” (*jnănadeha*), „corpul perfect” (*siddha-deha*) sau, în alte contexte, corpul celui „eliberat în viaţă” (*jivanmukta*). În privinţa alchimistului, acesta urmăreşte transmutaţia corpului şi visează să-şi prelungească la nesfârşit tinereţea, forţa şi supleţea. În cele două cazuri – Tantra-Yoga şi alchimie – procesul de transmutaţie a corpului comportă o experienţă a morţii şi a reînvierii iniţiatice (cf. *Yoga. Nemurire şi libertate*,

pp. 236 şi urm.). Între altele, tantricul, la fel ca alchimistul, se străduieşte să domine „materia”: ei nu se retrag din lume ca ascetul sau metafizicianul, ci visează să cucerească lumea şi să-i schimbe regimul ontologic. Pe scurt, avem temei să vedem în *sâdhana* tantrică şi în opera alchimistului eforturile paralele pentru eliberarea de legile Timpului, pentru „decondiţionarea” existenţei lor şi dobândirea libertăţii absolute.

Transmutaţia metalelor poate fi rânduită printre „libertăţile” de care alchimistul ajunge să se bucure: el intervine activ în procesele naturii (*prakrti*) şi, dintr-un anumit punct de vedere, se poate spune că o ajută să-şi dobândească „mântuirea” (inutil să precizăm că acest termen nu comportă indicaţiile din teologia creştină), în perspectiva *Samkhya-Yoga*, orice spirit (*purusa*) care şi-a cucerit autonomia, eliberează imediat un fragment de *prakrti*, permiţând materiei care-i constituie trupul, fiziologia şi viaţa psihomentală să se resoarbă, să reintegreze modul primordial al Naturii, altfel spus, repausul absolut. Or,

transmutaţia operată de alchimist precipită ritmul transformărilor lente ale Naturii (*prakrti*) şi, făcând aceasta, o ajută să se elibereze de propriul ei destin, tot aşa cum un yogin, făurindu-şi un „corp divin", eliberează natura de propriile ei legi: Într-adevăr, el reuşeşte, modificându-i statutul ontologic, să transmute neobosita devenire a Naturii într-o stază paradoxală şi de neconceput (căci staza aparţine modului de a fi al Spiritului, nu şi modalităţilor vieţii şi materiei vii).

Totul poate fi mai bine înţeles dacă se studiază ideologia, simbolismul şi tehnicile alchimice în contextul lor yogino-tantric şi dacă se ţine cont de o anumită preistorie spirituală indiană, comportând credinţele în oamenii-zei, magicieni şi nemuritori. Yoga tantrică şi alchimia au integrat şi revalorizat aceste mituri şi nostalgii, cum au făcut, în China, daoismul şi alchimia cu un mare număr de tradiţii imemoriale. Am studiat într-o lucrare precedentă solidaritatea între diferitele tehnici „mistice" indiene (cf. *Yoga. Nemurire şi libertate*, pp. 252 şi urm. Şi *passim*),

şi nu mai e nevoie să revenim asupra ei.

Problema originilor istorice ale alchimiei indiene n-a fost încă rezolvată definitiv. Dacă ar trebui să credem ce spun anumiţi orientalişti (A. B. Keith, *Liiders*) şi majoritatea istoricilor ştiinţelor (J. Ruska, Stapleton, Reinh, Miller, E. Von Lippmann), alchimia a fost introdusă în India de către arabi: ei invocă mai ales importanţa mercurului în alchimie şi apariţia lui târzie în texte.4 Dar, după anumiţi autori (de exemplu, Hoemle), mercurul este atestat în „Bover Manuscript", datând din secolul al IV-lea al erei noastre. Pe de altă parte, numeroase texte budiste risipite din secolul al II-lea până în secolul al V-lea dau seama despre transmutaţia metalelor şi a mineralelor în aur. *Avatamsaka Sutra* (secolul II-IV) spune: „Există un suc Hataka. Un *Hang* din această soluţie poate transforma o mie de *liangi* de bronz în aur pur". *Mahăprajhăpâramitopadega* (tradusă în chineză în anii 402 – 405) precizează: „Prin droguri şi incantaţii, se poate schimba bronzul în aur. Prin folosirea cu pricepere a-

drogurilor, argintul poate fi transformat în aur şi aurul în argint. Prin forţa spiritului, un om poate schimba argila sau piatra în aur”. În sfârşit, *Mahâprajhâpăramitagastra* de Năgărjuna, tradusă în chineză de Kumârajâvo din 397 până în 400, deci cu trei secole înainte de avântul alchimiei arabe, care începe cu Jâbir ibn Hayyân, spre anul 760 după Cristos, socoteşte între *siddhi* („puteri miraculoase”) transmutaţia „pietrei în aur şi a aurului în piatră”. Năgărjuna explica transformarea substanţelor, obţinută atât cu ajutorul ierburilor (*osadhi*) cât şi prin „forţa *samădhi*”, adică prin yoga (Eliade, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, pp. 239 – 240).

Pe scurt, credinţa în transmutaţie, la fel ca şi credinţa în posibilitatea prelungirii la nesfârşit a vieţii, au precedat, în India, influenţa alchimiştilor arabi. Tratatul lui Năgărjuna ne spune clar: transmutaţia se efectuează fie cu ajutorul drogurilor, fie prin yoga: alchimia se situează, firește, cum am văzut, printre tehnicile „mistice” cele mai autentice. Dependenţa alchimiei indiene

de cultura arabă nu se impune; întâlnim ideologia şi practicile alchimice în mediile asceţilor şi yoginilor, foarte puţin contaminaţi de influenţa islamică în timpul invaziei Indiei de către musulmani. Se găsesc mai ales Tantre alchimice în regiuni în care islamismul a pătruns foarte puţin, în Nepal şi în ţara tamul. Chiar dacă putem accepta că mercurul a fost introdus în India de alchimiştii musulmani, acesta nu se afla la originea alchimiei indiene; ca tehnică şi ideologie solidare cu yoga tantrică, ea exista deja de mai multe secole. Mercurul n-a făcut decât să se aşeze în seria substanţelor deja cunoscute şi folosite de alchimiştii indieni. Fapt e că experienţele efectuate cu mercur au condus la o prechimie rudimentară care s-a dezvoltat apoi alături de alchimia indiană tradiţională.

Să examinăm câteva texte alchimice propriu-zise: aparent mai puţin obscure decât operele alchimiştilor occidentali, ele nu revelează totuşi adevăratele secrete ale operaţiilor. Dar pentru noi e suficient că luminează planul în care se situează

experienţele alchimice şi ne permit să desprindem scopurile pe care le urmăreau. *Rasaratnăkara*, tratat atribuit lui Năgărjuna, îl descrie astfel pe adept: „inteligent, devotat muncii sale, fără păcate şi stăpânindu-şi patimile”[143]. *Rasaratnasamuccaya* (VII, 30) este şi mai precisă: „Numai cei care iubesc adevărul, numai cei care învinge ispitele şi se închină zeilor, fiind perfect stăpâni pe ei înşişi şi urmând o dietă adecvată, numai aceia se pot angaja în operaţii alchimice” (P. C. Ray, I, p. 17). Laboratorul trebuie să fie instalat în pădure, departe de orice prezenţă necurată (*Rasaratnasamuccaya*, în Ray, I, p. 115). Acelaşi text (cartea a Vi-a) recomanda ca discipolul să-şi respecte maestrul şi să-l venereze pe Siva, pentru că alchimia a fost revelată chiar de zeul Siva; între altele, el trebuie să confecţioneze un falus mercurial pentru Siva şi să participe la anumite ritualuri erotice (Ray, I, pp. 115 – 116), ceea ce

143 Praphula Chandra Ray, A History of Hindu Chemistry, II, p. 8. In paginile care urmează, ne vom referi la textele grupate şi publicate de Sir P. C. Ray. Trebuie să ţinem însă cont de faptul că, el însuşi chimist renumit şi discipol al lui Marcelin Berthelot, P. C. Ray preferă lucrările care i se păreau a avea afinităţi cu prechimia.

ilustrează cum nu se poate mai limpede simbioza alchimico-tantrică.

Rudrayamălă Tantra îl numeşte pe Siva „zeul mercurului" (Ray, II, p. 19). În Kubika *Tantra*, Siva vorbeşte despre mercur ca despre principiul său generator şi-i laudă eficacitatea după ce a fost „fixat" de şase ori. Lexicul lui Maheşvara (secolul al XII-lea) foloseşte pentru mercur termenul de Harabâja (lit. „sămânţa lui Siva".). De altfel, în anumite Tantre, mercurul este considerat „principiul generator" al tuturor creaturilor, în privinţa falusului mercurial al lui Siva, mai multe Tantre descriu modul de fabricare al acestuia.6

Alături de semnificaţia chimică a „fixării" (sau a „morţii") mercurului, există cu siguranţă şi un sens pur alchimic, adică, în India, yogic-tantric. A reduce fluiditatea mercurului echivalează cu paradoxala transmutaţie a fluxului psihomental într-o „conştiinţă imobilă", fără nicio modificare şi durată. În termenii alchimiei, „a fixa" sau a „ucide" mercurul înseamnă a obţine *cittavrttintrodha* (eliminarea stărilor de

conştiinţă), scop ultim în yoga. De unde eficacitatea nelimitată a mercurului fixat. *Suvarna Tantra* afirmă că prin îngurgitarea „mercurului ucis" (*nasta-pista*), omul devine nemuritor; o cantitate mică din acest „mercur ucis" poate

6 P. C. Ray, I, p. 79, din introducere. Cu privire la „purificare" şi la „fixaţia" mercurului, cf. *Ibid.*, I, pp. 130 şi urm.; cu privire la mijloacele de „ucidere" a metalelor în general, a se vedea *ibid.*, I, pp. 246 şi urm.

Transforma în aur o cantitate de mercur de 100.000 de ori mai mare. Până şi urina şi excrementele alchimistului hrănit cu un asemenea mercur pot obţine din aramă aur.[144] Urmând *Kâkacandegvarimata Tantra* (I, 40) *nasta-pista* nu are strălucire şi fluiditate, e mai uşor decât argintul-viu, colorat etc. Aceeaşi lucrare afirmă că procesul alchimic de „ucidere" a mercurului a fost

144 Textele publicate de Ray, II, pp. 28-29. Yogatattva Upanisad (73 şi urm.) citează printre acele siddhi yogice facultatea de a „transmuta" fierul sau alte metale în aur, ungîndu-1 cu „excremente"; cf. lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, p. 117. Cu privire la nasta-pista, cf., de asemenea Rasărnava, XI, 24, 197-198 (Ray, I, pp. IA—15) şi Rasendracintămani (ibid., II, p. 16).

revelat de Eiva, iar secretul transmis de la o generaţie de adepţi la alta.[145] Urmând *Rasaratnasamuccaya*, 1,26, asimilând mercurul, omul se poate feri de bolile cauzate de păcatele existenţelor sale anterioare (Ray, I, p. 78). *Rasaratnacara*, III, 30 – 32, menţionează un elixir extras din mercur pentru transmutarea corpului uman în corp divin (Ray, II, p. 6). În acelaşi text, Năgărjuna pretinde că poate oferi remedii pentru „ştergerea ridurilor şi revenirea părului la culoarea sa iniţială precum şi pentru alte semne ale bătrâneţii" (Ray, II, 7). „Preparatele minerale acţionează cu o eficacitate egală asupra metalelor şi asupra trupului uman" (*ibid.*). Această metaforă favorită a alchimiştilor indieni ilustrează una din concepţiile lor fundamentale: asemenea trupului uman, metalele pot fi „purificate" şi „divinizate" prin preparate mercuriale care le transmit virtuţile salvatoare ale lui Eiva; căci Siva, pentru toată lumea tantrică, este Dumnezeu şi semnifică

145 A se vedea fragmentul publicat de Ray, II, p. 21. Cf. mitul „transmisiei doctrinale" în acele siddha tantrice, în lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 263 şi urm.

eliberarea. *Rasărnava* recomanda să se aplice mercurul întâi pe metale şi apoi pe corpul uman.[146] Dacă ar trebui să credem în ceea ce afirma *Rasahrdaya Tantra*, alchimia vindeca lepra şi reda bătrânilor prima tinereţe (textele în Ray, II, p. 12).

Aceste câteva citate, pe care ne-ar fi uşor să le înmulţim, au evidenţiat suficient caracterul alchimiei indiene: ea nu este o prechimie, ci o tehnică solidară cu alte metode ale „psihologiei subtile", elaborate de Hathayoga şi tantrism, urmărind un scop analog: transmutaţia corpului şi cucerirea libertăţii. Aceasta reiese chiar şi dintr-un tratat ca *Rasendracintămani* care oferă cele mai multe indicaţii despre prepararea şi folosirea „mercurului ucis". Iată pasajul esenţial: „Când mercurul este ucis printr-o cantitate egală de sulf purificat, el devine de o sută de ori mai eficace; când este ucis cu o cantitate dublă de sulf, el vindecă lepra; ucis cu o cantitate triplă, vindecă

146 Text citat de Madhava, în Sarva-dargana-samgraha (ediţie Anandăshrama Series), p. 80.

oboseala mintală; ucis cu o cantitate cvadruplă, părul alb revine la culoarea lui iniţială, iar ridurile dispar; ucis printr-o cantitate de cinci ori mai mare, vindecă ftizia; ucis printr-o cantitate de şase ori mai mare, devine un panaceu pentru toate suferinţele omului" (text publicat de Ray, II, pp. 55 – 56). Ne dăm seama repede de valoarea „mistică" a tuturor acestor operaţii. Valoarea ştiinţifică, chimică propriu-zis, este nulă; se ştie că proporţia maximală a combinaţiei de mercur cu sulf este 25/4. Peste această proporţie, excedentul de sulf sublimează, fără să se mai combine. În pasajul citat, autorul traduce în termenii operaţiilor chimice locurile comune din medicina magică şi din Hathayoga privind panaceul universal şi reîntinerirea.

Ceea ce nu înseamnă deloc că hinduşii au fost incapabili de descoperiri „ştiinţifice". Asemenea colegului său occidental, alchimistul indian şi-a constituit elementele unei prechimii din clipa în care, abandonând planul referinţei strict tradiţionale, el s-a străduit să studieze obiectiv

fenomenele şi să experimenteze în vederea cunoştinţelor sale asupra proprietăţilor materiei. Savanţii hinduşi au fost în stare să facă observaţii exacte şi ştiinţific gândite, şi multe din descoperirile lor le-au devansat pe cele din Occident. Pentru a nu da decât câteva exemple, hinduşii cunoşteau din secolul al

XII-lea importanţa culorii flăcărilor pentru analiza metalelor.[147] După părerea lui P. C. Ray, procesele metalurgice erau exact descrise de autorii hinduşi, trei secole înainte de Agrippa şi Paracelsus. În farmacopeea lor, hinduşii ajunseseră la rezultate impresionante: mult înaintea europenilor, ei recomandau folosirea metalelor calcinate. Paracelsus a fost primul care s-a străduit să impună folosirea internă a sulfurii de mercur: or, acest remediu era utilizat în India încă din secolul al X-lea.[148] Cât despre folosirea internă a aurului şi a altor metale, ea este amplu

147 Cf. fragmentele din Rasârnava în P. C. Ray, op. cit., I, 68. Textul integral din Rasârnava a fost editat de Ray în Bibliotheca Indica (Calcutta).

148 Cf. Ray, op. cit., voi, I, p. 59, textele din Siddha Yoga ale doctorului Vrinda.

atestată în medicina indiană, începând cu *Văgbhata*.[149]

După opinia lui Ray, Vrânda şi Cakaprâni inaugurează perioada de tranziţie a medicinei indiene, în timpul căreia folosirea substanţelor minerale cucereşte supremaţia în concurenţă cu substanţele vegetale ale epocii precedente. Influenţe tantrice subzistă totuşi în opera acestor doi autori: ei recomandă gesturi şi formule proprii cultului tantric (Ray, I, p. LVI). În epoca următoare perioadei tantrice, pe care Ray o numeşte iatro-chimică, apar preocupări mai „ştiinţifice", adică mai empirice. Căutarea Elixirului şi alte preocupări „mistice" dispar pentru a face loc altor reţete tehnice de laborator (Ray, I, p. XEI). *Rasaratnasamuccaya* (sec.

XIIIXIV) este o producţie tipică pentru această epocă. Este cu atât mai semnificativ faptul că găsim într-o operă de acest gen urme ale alchimiei tradiţionale. *Rasaratnasamuccaya* se deschide cu o închinare adresată lui Dumnezeu,

149 Cf. textele citate de Ray, I, p. 55.

care-i salvează pe oameni de bătrâneţe, boală şi moarte (Ray, I, p. 76); urmează o listă de alchimişti în care găsim nume ilustre de maeştri tantrici (*ibid.*, p. 77); tratatul comunică formulele mistice prin care se „purifică" metalele[150], pomeneşte de diamantul[151] care învinge „moartea", de folosirea internă a aurului etc. (Ray, I, p. 105). Toate acestea probează persistenţa funcţiei spirituale a alchimiei, chiar într-o operă tardivă care, de altfel, conţine un mare număr de indicaţii precise şi descrieri ştiinţifice exacte.15

Din când în când, întâlnim în textele alchimice afirmaţii de felul acesta: „Nu voi expune decât procesele pe care le-am verificat prin propriile mele experienţe."[152] Suntem îndreptăţiţi să ne întrebăm dacă experienţele se raportează la operaţiile pur chimice sau e vorba tot de experienţe tantrico-alchimice; pentru că o

150 Recitarea unor asemenea formule constituie o operaţie alchimică specială, pe care Rasaratnasamuccaya o trece printre subiectele propuse expunerii.

151 Or, diametrul (vajra), asimilat cu „trăznetul" şi cu esenţa lui Buddha, joacă un rol considerabil în simbolismul tantric; cf. lucrarea noastră Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 217 şi urm. şi passim.

152 Cf. Rasendracintămani, în P. C. Ray, II, p. LXIV; şi alte texte, ibid.

întreagă tradiţie ascetică şi mistică indiană reclamă o origine *experimentală*; în opoziţie cu ceea ce se poate numi calea metafizică şi abstractă, importantul curent spiritual care cuprinde Yoga, tantrismul şi mai ales şcolile hathayogice acordă o valoare considerabilă „experienţei”: „acţionând”, „lucrând” asupra diverselor planuri ale vieţii sale fiziologice şi psihomentale, yoginul obţine rezultate concrete care-l duc încetul cu încetul spre eliberare. O parte importantă a elitei spirituale indiene s-a orientat, din cele mai îndepărtate vremuri, spre „experiment”, înţelegând prin aceasta cunoaşterea directă, experimentală, a tot ceea ce constituie fundamentele, procesele corpului uman şi ale vieţii psihomentale.

Or, aşa cum am văzut, alchimia se încadrează în această tradiţie experimentală panindiană. Rezultă de aici că alchimistul care proclamă importanţa experienţei nu dovedeşte neapărat că are „spirit ştiinţific” în sensul modern al cuvântului: el nu face decât să se reclame de la o

mare tradiţie, în opoziţie cu alte tradiţii scolastice sau speculative. Nu există nicio îndoială asupra realităţii operaţiilor chimice: acestea nu sunt speculaţii, ci experienţe concrete, efectuate în laboratoare, cu diverse substanţe minerale şi vegetale. Dar pentru a înţelege natura acestor experienţe, trebuie să ţinem seama nu numai de scopul alchimistului şi de comportamentul lui, ci şi de ceea ce puteau să reprezinte „substanţele” în ochii indienilor: acestea nu erau inerte, ci reprezentau stadii ale inepuizabilelor manifestări ale materiei primordiale (*prakrti*). Plantele, pietrele şi metalele, asemenea corpurilor umane, psihologiei şi vieţii lor psihomentale, nu erau decât momente diverse ale aceluiaşi proces cosmic. Este deci posibilă trecerea de la un stadiu la altul, transformarea unei forme în alta.

Mai mult chiar: contactul operaţional cu „substanţele” nu era lipsit de consecinţe de ordin spiritual, aşa cum s-a întâmplat în Occident, din momentul constituirii chimiei ştiinţifice. A lucra activ cu minerale şi metale însemna a intra în

legătură cu *prakrti*, a-i modifica formele, a interveni în procesele sale. Or, în universul ideologic în care se mişcă alchimistul şi care aparţine tantrismului, *prakrti* nu este numai principiul cosmologic din Sâmkhya şi Yoga clasică; prakrti este modul primordial al Zeiţei, al lui ţakti. Datorită simbolismului şi tehnicilor elaborate de tantrism, *prakrti* devine imediat accesibilă: pentru tantric, orice femeie goală o încarnează revelând-o pe *prakrti*. Nu e vorba, bineînţeles, de o experienţă erotică sau estetică; cu privire la asemenea experienţe, India posedă de foarte mult timp o întreagă literatură. Tantrismul consideră că, printr-un antrenament psihosomatic şi spiritual apropiat, omul poate avea, contemplând trupul unei femei, revelaţia modului primordial al naturii.

Putem concluziona că, pentru alchimistul indian, operaţiile asupra substanţelor minerale nu erau, şi nu puteau să fie, simple experienţe chimice: acestea angajau, dimpotrivă, situaţia lui karmică, altfel spus, aveau consecinţe spirituale decisive. Numai când substanţele minerale vor fi

golite de virtuţile lor cosmologice, devenind obiecte inanimate, atunci va fi posibilă apariţia ştiinţei chimice propriu-zise. O asemenea schimbare radicală de perspectivă va permite constituirea unei noi scări de valori şi va face posibilă apariţia (adică observaţia şi înregistrarea) fenomenelor chimice. Pentru că, urmând axioma foarte dragă savanţilor moderni, *scara creează fenomenele*.

Nu vom aborda aici studiul principiilor şi al metodelor alchimiei alexandrine, arabe sau occidentale. Subiectul este imens. Ne vom referi la lucrările clasice ale lui Marcelin Berthelot şi Edmund von Lippmann, la cercetările lui Julius Ruska, J. R. Partington, W. Gundel, A. J. Hopkins, F. Scherwood Taylor, John Read, W. Ganzenmiiller, R. P. Multhauf etc. – fără să pierdem din vedere că aceşti autori concep alchimia ca pe o etapă embrionară a chimiei. Pe de altă parte, există destule lucrări în care alchimia este considerată ca tehnică în acelaşi timp operatorie şi spirituală. Lectorul curios să afle punctul de vedere

tradiţional va citi cu interes cărţile lui Fulcanelli, Eugène Canseliet, J. Evola, Alexander von Bemus, René Alleau, pentru a nu aminti decât lucrările ultimului sfert de veac, a căror origine se reclamă de la doctrina alchimică tradiţională. În privinţa interpretării psihologice a lui C. G. Jung, ea constituie un capitol special în istoriografia alchimiei.1

Pentru studiul nostru e suficient să relevăm pe scurt anumite simbolisme şi operaţii alchimice, dezvăluindu-le solidaritatea cu simbolismele şi tehnicile arhaice legate de procesele materiei. Una din cele mai importante surse ale alchimiei trebuie căutată, credem noi, în concepţiile legate de Pământul-Mamă, de minereuri şi metale, şi mai ales în experienţa omului arhaic angajat în muncile miniere, în topitul şi prelucrarea fierului. „Cucerirea materiei” a început foarte devreme, poate chiar din paleolitic, imediat ce omul a reuşit nu numai să-şi fabrice uneltele de silex, ci să utilizeze focul pentru a modifica starea materiei. În orice caz, anumite tehnici – în primul rând

agricultura şi olăritul – s-au dezvoltat foarte mult în neolitic. Or, aceste tehnici erau în acelaşi timp mistere, pentru că pe de o parte implicau sacralitatea Cosmosului, iar pe de altă parte se transmiteau prin iniţiere („secrete ale meseriei”). Fasonarea sau arderea lutului, asemenea muncilor miniere şi metalurgice, plasau omul arhaic într-un univers saturat de sacralitate. Încercarea de a reconstitui aceste experienţe ar fi zadarnică: odată cu triumful ştiinţelor experimentale, Cosmosul s-a desacralizat. Modernii sunt incapabili să experimenteze sacrul în relaţiile lor cu materia; ei pot, cel mult, să aibă o experienţă de ordin oniric sau estetic; ei sunt mai ales capabili să cunoască Materia ca „fenomen natural”. Dar e de ajuns să imaginăm o comuniune, şi nu numai aceea a pâinii şi vinului, ei. Extinsă asupra oricărui contact cu materia, ca să măsurăm distanţa care separă o asemenea experienţă religioasă arhaică de experienţa modernă a „fenomenelor naturale”.

Şi aceasta nu datorită faptului că omul

societăţilor arhaice s-ar fi „îngropat în Natură”, neputincios să se despartă de nenumăratele lui „participări mistice”, pe scurt, incapabil de o gândire logică sau de o muncă utilă, în sensul pe care-l dăm noi astăzi acestui cuvânt. Tot ceea ce ştim despre contemporanii noştri „primitivi” infirmă aceste imagini şi judecăţi arbitrare. Dar este evident că o gândire dominată de simbolismul cosmologic a creat o cu totul altă „experienţă a lumii” decât cea de care dispune astăzi omul modern. Pentru gândirea simbolică, lumea nu este numai „vie”, ea este şi „deschisă”: un obiect nu este numai el însuşi (cum este pentru conştiinţa modernă), ci şi semnul sau receptacolul încă a ceva, al unei realităţi care transcende planul manifestării obiectului. Ne vom mulţumi cu un singur exemplu: câmpul arat este ceva mai mult decât o fâşie de pământ, este trupul Pământului-Mamă; sapa este un falus, fără să înceteze să fie o unealtă agricolă; aratul este în acelaşi timp o muncă „mecanică” (efectuată cu uneltele fabricate de om) şi o uniune sexuală ordonată pentru

fecundarea hierogamică a Pământului-Mamă.

Dacă ne este imposibil să retrăim asemenea experienţe, putem măcar să ne imaginăm răsunetul lor în viaţa celor care le încercau. Cosmosul fiind o hierofanie, existenţa umană fiind sacralizată, munca implica o valoare liturgică care supravieţuieşte încă destul de confuz la populaţiile rurale ale Europei contemporane. Este deosebit de important să subliniem posibilitatea oferită omului societăţilor arhaice de a se însera în sacru chiar prin munca lui de *homo faber*, de autor şi manipulator al uneltelor. Aceste experienţe primordiale s-au păstrat şi s-au transmis de-a lungul multor generaţii, datorită „secretelor meseriei”; când experienţa globală a lumii s-a modificat, ca urmare a inovaţiilor tehnice şi culturale consecutive instaurării civilizaţiei urbane, a ceea ce s-a convenit să se numească „Istorie” în sensul cel mai important al cuvântului[153], experienţele primordiale legate de

153s pecifice tradiţiei sale. Dar nu despre această istoricitate a omului vrem noi să vorbim acum, a omului în calitatea lui de om, de fiinţă condiţionată de temporalitate şi cultură, ci de fenomenul, mai recent şi

un Cosmos sacralizat au fost periodic reînviate prin intermediul iniţierilor şi al riturilor meseriei. Am întâlnit exemple de transmisie iniţiatică la mineri, la topitori şi făurari; comportamentul arhaic faţă de substanţele minerale şi de metale s-a păstrat în Occident până în Evul Mediu, iar în unele regiuni ale lumii până-n zilele noastre.

Există suficiente dovezi că omul culturilor arhaice a cunoscut şi a stăpânit materia, nefiind străin de lucrările de metalurgie şi orfevrerie ale Orientului antic. S-au păstrat până azi numeroase

---

infinit mai complex, al solidarităţii obligatorii a umanităţii întregi, începînd dintr-un anumit moment, cu evenimentele istorice care se petreceau în cîteva regiuni foarte bine localizate ale globului. Aşa s-a întîmplat după descoperirea agriculturii şi mai ales după cristalizarea primelor civilizaţii urbane în Orientul Apropiat antic. Chiar din acest moment, orice cultură umană, oricît de depărtată sau excentrică, a fost condamnată să suporte consecinţele evenimentelor istorice derulate la „centru“. Aceste consecinţe se manifestau uneori cu mii de ani întîrziere, dar nu puteau fi în nici un caz evitate: ţineau de fatalitatea istorică. După descoperirea agriculturii, se poate spune că umanitatea a fost condamnată să devină agricolă sau, cel puţin, să suporte influenţele tuturor descoperirilor şi inovaţiilor ulterioare, devenite posibile prin agricultură: domesticirea animalelor şi apariţia societăţilor pastorale, civilizaţiile urbane, organizarea militară, imperiul, imperialismul, războiul de mase etc. Cu alte cuvinte, întreaga umanitate a devenit solidară, chiar dacă într-o manieră pasivă, cu activitatea cîtorva societăţi. Începînd deci din acest moment — corespunzînd avîntului primelor civilizaţii urbane în Orientul Apropiat — putem vorbi de istorie în sensul cel mai important al cuvîntului, adică de modificări de dimensiuni universale efectuate prin voinţa creatoare a anumitor societăţi (mai exact, a anumitor elemente privilegiate ale acestor societăţi).

reţete tehnice, unele datând din secolul al XVI-lea înainte de Cristos (de exemplu, *Papyrus*-ul *Ebers*): ele se referă la operaţii de aliaj, de colorare şi de imitare a aurului (papirusurile din Leyden şi Stockholm, datând din secolul al III-lea înainte de Cristos). Istoricii ştiinţelor au subliniat, pe bună dreptate, că autorii acestor reţete utilizează cantităţi şi numere, ceea ce, după părerea lor, ar dovedi caracterul ştiinţific al operaţiilor. Fireşte, topitorii, făurarii şi maiştrii orfevrieri ai Antichităţii orientale ştiau să calculeze cantităţile şi să dirijeze procesele fizico-chimice ale topirii şi aliajelor. Ceea ce trebuie să aflăm însă este dacă e vorba numai de o operaţie metalurgică sau chimică, de o tehnică sau de o ştiinţă în sensul riguros al acestor cuvinte. Făurarii africani şi asiatici care aplică reţete analoage cu rezultatele practice pe care le ştim nu au în vedere numai dimensiunea practică a operaţiilor: acestea sunt dublate de un ritual. Ar fi deci imprudent să fixăm la începuturile istorice ale alchimiei greco-egiptene reţetele de colorare a metalelor: nicio

meserie, chiar în Antichitatea târzie, nu era o simplă tehnică. Oricât de avansată ar fi fost desacralizarea Cosmosului în această epocă, meseriile îşi mai păstrau caracterul ritual, fără indicarea obligatorie în reţete a contextului hierurgic.[154]

Fapt e că *documentele istorice* permit conturarea a trei epoci la începuturile alchimiei greco-egiptene: 1) epoca reţetelor tehnice; 2) epoca filosofică, inaugurată foarte probabil de Bolos din Mandeea (secolul al II-lea înainte de Cristos), manifestă în *Physica kai Mystica*, atribuită lui Demostene; 3) în sfârşit, epoca literaturii alchimice propriu-zise, cea a lui Zosima

154g ăseşte în reţetele pentru fabricarea sticlei din perioada cassită, cu zece secole mai devreme; cf. Forbes, op. cit., p. 127. In literatura alchimică alexandrină abundă objurgaţiile şi jurămintele interzicînd comunicarea adevărurilor ezoterice profanilor. Ostaneus „şi-a păzit misterul ca pe lumina ochilor ; el a ordonat să nu fie dezvăluit ucenicilor nedemni de el etc.“; a se vedea şi alte exemple în J. Bidez şi F. Cumont, Les Mages hellénisés, II, pp. 315 şi urm. Obligaţia secretului cu privire la opus alchymicus s-a menţinut de la sfîrşitul lumii antice pînă în zilele noastre. De altfel, comunicarea „secretelor meseriei“ pe calea scrisului este o iluzie a istoriografiei modeme. Dacă există o literatură care pretinde că „revelează secrete“, aceasta este literatura tantrică. Or, în masa considerabilă de scrieri, nu se află niciodată vreo indicaţie practică indispensabilă pentru sădhana : în momentele decisive, îţi trebuie un maestru, fie şi numai pentru a verifica autenticitatea experienţei.

(secolele III-IV, după Cristos)[155]. Cu toate că problema originii istorice a alchimiei alexandrine nu este încă rezolvată, ne-am putea explica brusca apariţie a textelor alchimice odată cu era creştină, ca rezultat al întâlnirii între curentul ezoteric, reprezentat de Mistere, neopitagorism, neoorfism, astrologie, „învăţăturile orientale revelate”, gnosticism etc. – curent ezoteric reprezentat mai ales de oamenii cultivaţi, de *inteligentia* – şi tradiţiile „populare”, păstrătoare ale secretelor meseriilor, magiilor şi tehnicilor unei foarte îndepărtate Antichităţi.5 Un fenomen analog se constată în China cu privire la daoism şi neodaoism, în India cu privire la tantrism şi Hathayoga. În lumea mediteraneană, aceste tradiţii „populare” au prelungit până în epoca alexandrină un comportament spiritual de structură arhaică. Interesul crescând pentru „înţelepciunea orientală”, tehnicile şi ştiinţele

155 Se vor găsi stadiul chestiunii şi o culegere de texte în limpedele expozeu al lui R. P. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismé- giste, I, pp. 217 şi urm. A se vedea R. P. Multhauf, The Origins of Chemistry, pp. 103-116; H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy“ şi bibliografia înregistrată în Nota N.

tradiţionale privind substanţele, pietrele preţioase, plantele, caracterizează toată această epocă din Antichitate, strălucit studiată de R. P. Festugiere.

Căror cauze istorice ar trebui să atribuim practicile alchimice? Nu vom şti, fireşte, niciodată. Dar e îndoielnic ca alchimia să se fi constituit ca disciplină autonomă plecând de la reţetele pentru contrafacerea sau imitarea aurului. Orientul elenistic moştenise toate aceste tehnici metalurgice din Mesopotamia şi Egipt şi se ştie că, începând din secolul al XIV-lea înaintea erei noastre, mesopotamienii puseseră la punct proba aurului. A încerca să legi o disciplină care a obsedat două mii de ani lumea occidentală de eforturile depuse pentru contrafacerea aurului înseamnă a uita extraordinara ştiinţă pe care o posedau anticii despre metale şi aliaje; şi mai înseamnă a subestima capacităţile lor intelectuale şi spirituale. Transmutaţia, scop principal

5 H. E. Stapleton considera că originea alchimiei alexandrine trebuie căutată nu în

Egiptul elenistic, ci în Siria, la Harran; acolo îl situează el pe autorul acelui *Traité d'Agathodaimon*, text scris probabil în anul 200 înainte de Cristos, deci, după Stapleton, înainte de *Physica kai Mystica*; cf. „The Antiquity of Alchemy", *Ambix*.

V, 1953, pp. L-43. Această ipoteză care, între altele, explică avântul alchimiei arabe este controversată. Într-o serie de studii recente, H. J. Shepard a identificat în gnosticism principala sursă a misticii alchimice; cf. „Gnosticism and Alchemy", *Ambix*, VI, 1957, pp. 86 – 101 şi bibliografia înregistrată în Nota N.

Al alchimiei alexandrine, nu era, în starea de atunci a ştiinţei, o absurditate, pentru că unitatea materiei era de foarte mult timp una din dogmele filosofiei greceşti. Dar e greu de crezut că alchimia s-a născut din experienţele întreprinse pentru a valida această dogmă prin demonstraţia experimentală a unităţii materiei. Nu prea se vede cum o tehnică spirituală şi o soteriologie şi-ar fi putut găsi sursele într-o teorie filosofică.

Pe de altă parte, când spiritul grec se aplică ştiinţei, dă dovadă de un extraordinar simţ al observaţiei şi raţionamentului. Or, ceea ce ne uimeşte citind textele alchimiştilor greci este tocmai lipsa lor de interes pentru fenomenele fizico-chimice, adică exact absenţa spiritului ştiinţific. Aşa cum observa şi Sherwood Taylor: „Toţi cei care foloseau sulful nu puteau să nu remarce fenomenele curioase care se produceau după topirea lui şi încălzirea consecutivă a lichidului. Or, cu toate că sulful este menţionat de sute de ori, nu se face niciun fel de aluzie la vreuna dintre caracteristicile lui, în afară de acţiunea sa asupra metalelor. Există aici o asemenea contradicţie cu spiritul ştiinţei greceşti clasice, că ar trebui să conchidem că alchimiştii nu erau interesaţi de fenomenele naturale care nu le slujeau scopurile. Totuşi, ar fi o eroare să nu vedem în ei decât nişte căutători de aur, căci tonul religios şi mistic, mai ales în operele târzii, nu se potriveşte spiritului căutătorilor de bogăţii [...] Nu se găseşte în alchimie nicio urmă a vreunei ştiinţe

[…] Niciodată alchimistul nu întrebuinţează metode ştiinţifice.”[156] Textele vechilor alchimişti arată că „aceşti oameni nu erau interesaţi să facă aur, ei nu vorbeau în realitate despre aurul obişnuit.

Chimistul care cercetează aceste lucrări e stăpânit de aceeaşi impresie ca un zidar care ar vrea să tragă învăţăminte practice dintr-o lucrare de francmasonerie” (Sherwood Taylor, *ibid.*, p. 138).

Dacă alchimia nu putea să se nască din dorinţa de a contraface aurul (proba aurului era cunoscută de cel puţin douăsprezece secole), nici dintr-o tehnică ştiinţifică greacă (am văzut lipsa de interes a alchimiştilor pentru fenomenele fâzico-chimice în sine), suntem obligaţi să căutăm în altă parte „originile” acestei discipline *sui generis*. Cu toate că teoria filosofică a unităţii materiei reprezintă probabil vechea concepţie a Pământului-Mamă, purtătoare de minereuri-

156 F. Sherwood Taylor, A Survey of Greek Alchemy, p. 110. Cf. si F. S. Taylor, Origins of Greek Alchemy, pp. 42 si urm.

embrion, care a cristalizat credinţa într-o transmutaţie artificială, operată în laborator. Întâlnirea cu simbolismele, mitologiile şi tehnicile minerilor, topitorilor şi făurarilor a prilejuit cu adevărat primele operaţii alchimice. Dar un rol decisiv a jucat mai ales descoperirea experimentală a Substanţei vii, aşa cum o simţeau meşterii. Într-adevăr, concepţia unei vieţi complexe şi dramatice a Materiei constituie originalitatea alchimiei în raport cu ştiinţa greacă clasică. Avem motive să presupunem că experienţa vieţii dramatice a Materiei a făcut posibilă cunoaşterea Misterelor greco-orientale.

Se ştie că esenţialul iniţierii în Mistere consta în participarea la patimile, moartea şi reînvierea unui zeu. Nu cunoaştem modalităţile acestei participări, dar putem conjectura că suferinţele, moartea şi reînvierea unui zeu, cunoscute de neofit ca mit, ca istorie exemplară, îi erau comunicate în timpul iniţierii pe o cale „experimentală”. Sensul şi finalitatea Misterelor erau transmutaţia omului: prin experienţa morţii

şi a reînvierii iniţiatice, mitul îi schimba regimul ontologic (devenea „nemuritor”).

Or, scenariul dramatic al „suferinţelor”, „al morţii” şi al „reînvierii” Materiei este atestat chiar de la începuturi în literatura alchimică greco-egipteană. Transmutaţia, *opus magnum*, care tinde spre găsirea Pietrei Filosofale, se obţine trecând Materia prin patru faze, denumite, după culorile ingredientelor, *melansis* (negru), *leukosis* (alb), *xanthosis* (galben) şi *iosis* (roşu). „Negrul” (acel *nigredo* al autorilor medievişti) simbolizează „moartea” şi asupra acestui mister alchimic vom mai reveni. Dar trebuie să subliniem: cele patru faze ale *opusului* sunt deja atestate în *Physika* şi *Mystika* pseudo-democritiene (fragment păstrat de Zosima), deci chiar în prima scriere alchimică propriu-zisă (sec. II-I înainte de Cristos). Cu nenumărate variante, cele patru sau cinci faze ale operei (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas*, *rubedo*, uneori *viriditas*, alteori *cauda pavonis*) se menţin în toată istoria alchimiei arabe şi occidentale.

Mai mult încă: drama mistică a zeului –

patimile, moartea şi reînvierea – este proiectată asupra materiei pentru a o transmuta. Pe scurt, alchimistul tratează Materia cum era tratată divinitatea în Mistere: substanţele minerale „suferă", „mor", „renasc" într-un alt mod de a fi, adică sunt transmutate; Jung a atras atenţia asupra unui text al lui Zosima (*Traité sur l' Art*, III, 1 2 – 3), în care celebrul alchimist povesteşte o viziune care i s-a arătat în vis: un personaj cu numele de Ion i-a mărturisit că fusese străpuns, tăiat în bucăţi, decapitat, jupuit şi ars în foc şi că a îndurat toate acestea „pentru a-şi putea transmuta corpul în spirit". Trezindu-se, Zosima s-a întrebat dacă tot ceea ce văzuse în vis nu se referea la un proces alchimic al combinării Apei, dacă nu este imaginea, imaginea exemplară a Apei. Aşa cum a afirmat Jung, această Apă este *aqua permanens* a alchimiştilor şi torturile ei prin foc corespund operaţiei de *separatio*?

Să observăm că descrierea lui Zosima aminteşte nu numai dezmembrarea lui Dionysos şi a altor „zei muribunzi" ai Misterelor (a căror

„patimă” este, într-un anumit plan, omologabilă diverselor momente ale ciclului vegetal, mai ales torturile, moartea şi reînvierea „Spiritului grâului”), ci prezintă, de asemenea, analogii frapante cu viziunile iniţiatice ale şamanilor şi, în general, cu schema fundamentală a tuturor iniţierilor arhaice. Se ştie că orice iniţiere comportă o serie de încercări rituale care simbolizează moartea şi reînvierea neofitului. În iniţierile şamanice, aceste probe, deşi suportate în „stări secunde”, sunt uneori de o mare cruzime: viitorul şaman asistă în vis la propria lui tăiere în bucăţi, decapitare şi moarte.[157] Dacă se ţine seama de universalitatea acestei scheme iniţiatice şi, pe de altă parte, de solidaritatea între muncitorii metalurgişti, făurari şi şamani, dacă ne gândim că vechile confrerii mediteraneene de metalurgişti şi făurari dispuneau, cu multă probabilitate, de Mistere proprii, reuşim să situăm viziunea lui Zosima într-un univers spiritual pe

157 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 52 şi urm. şi passim. C. G. Jung a făcut deja legătura între iniţierile şamanice şi simbolismul alchimic; cf. Von den Wurzeln des Bewusstseins, p. 157, n. 38.

care în paginile precedente l-am descifrat şi precizat şi să măsurăm imediat marea inovaţie a alchimiştilor: ei *au proiectat asupra materiei funcţia iniţiatică a suferinţei*. Graţie operaţiilor alchimice, omologate cu „torturile", cu „moartea" şi „reînvierea" iniţiatului, substanţa este transmutată, adică se obţine un mod de a fi transcendental: se face „Aur". Aurul, trebuie să repetăm, este simbolul nemuririi. În Egipt se credea că trupul zeilor e din aur: devenind zeu, Faraonul obţinea şi el un trup de aur. Transmutaţia alchimică echivala deci cu perfecţia materiei; în termeni creştini, cu mântuirea.[158]

Am văzut că mineralele şi metalele erau privite ca nişte organisme vii: am vorbit de gestaţia, de creşterea şi naşterea lor, am vorbit chiar de nunta lor (cf. Pp. 35 şi urm.). Alchimiştii

158 C. G. Jung, Psychologie urtd Alchemie, pp. 416 şi urm. vorbeşte de răscumpărarea prin opera alchimică a acelei anima mundi, captivă în Materie (a se vedea Nota P). Concepţia aceasta, de origine şi de structură gnostică, a fost împărtăşită de anumiţi alchimişti: ea se integrează, de altfel, în tot acest curent de gîndire escatologic din care s-a născut apoi concepţia apocatastazei Cosmosului. Dar, cel puţin la început, alchimia nu postula captivitatea acelei anima mundi în Materie: cu toate că era simţită, obscur, ca Terra Mater.

greco-orientali au adoptat şi revalorizat toate aceste credinţe arhaice. Combinarea alchimică a sulfului cu mercurul este aproape întotdeauna exprimată în termenii „nunţii”. Dar această nuntă este şi o uniune „mistică” între două principii cosmologice. În aceasta constă noutatea perspectivei alchimice: viaţa materiei nu mai este exprimată numai în termenii hierofaniilor „vitale”, ca în gândirea omului arhaic, ci dobândeşte şi o dimensiune „spirituală”; altfel spus: asumându-şi semnificaţia iniţiatică a dramei şi a suferinţei, Materia îşi asumă şi destinul Spiritului. „Probele iniţiatice” care, în planul Spiritului, conduc spre libertate, iluminare şi nemurire, în planul Materiei conduc la transmutaţie, la Piatra Filosofală.

Turba Philosophorum exprima foarte limpede semnificaţia spirituală a „torturii” metalelor: „*eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsum în naturam inalterabilem ac indelebilem*”.[159] Ruska e de părere că, la

159 Julius Ruska, Turba Philosophorum, Ein Beitrag zur Geschischte der Alchemie, p. 168.

alchimiştii greci, „tortura” nu corespundea încă operaţiilor reale; ea era, mai degrabă, simbolică; „tortura” nu începe să desemneze operaţii chimice decât începând cu autorii arabi. Citim în *Testament de Ga far Sâdiq* că trupurile moarte trebuie supuse torturilor prin Foc şi prin toate Artele Suferinţei pentru a putea reînvia; fără suferinţă şi fără moarte nu se poate obţine Viaţa eternă.[160] „Tortura” aduce întotdeauna „moartea” – *mortificatio*, *putrefactio*, *nigredo*. Nu există nicio speranţă de „reînviere” într-un mod de a fi transcendent (adică nicio speranţă de a obţine transmutaţia), fără „moartea” prealabilă. Simbolismul alchimic al torturii şi al morţii este uneori echivoc: operaţia se poate referi la fel de bine la un om ca şi la o substanţă minerală. În *Allegoriae super librum Turbae* se spune: „Ia un om, tunde-l şi trage-l pe Piatră... până când îi moare trupul” (*accipe hominem, tonde cum, et trahe super lapidem... donec corpus cius moriatur*)}*2* Acest simbolism ambivalent

160 Julius Ruska, Arabische Alchemisten II, p. 77.

impregnează întregul *opus alchymicum*. Este deci important să-l înţelegem bine.

ARCANA ARTIS

„Moartea" corespunde în general – la nivel operator – culorii negre pe care o iau ingredientele, acelui *nigredo*, ceea ce înseamnă reducţia substanţelor la *materia prima*, *massa confusa*[161], masa fluidă, informă, corespunzând – la nivel cosmologic – situaţiei primordiale, Haosului. Moartea reprezintă regresia în amorf, reintegrarea în Haos. Iată de ce simbolismul acvatic joacă un rol atât de important. Una dintre maximele alchimiştilor suna astfel: „Nu efectuaţi nicio operaţie, înainte de a reduce totul la Apă."[162] în plan operator, aceasta corespunde disoluţiei aurului purificat în *aqua regia*. Kirchweger, autorul presupus al lucrării *Aurea Catena Homeri* (1723) – lucrare care, în treacăt fie spus, a avut o mare influenţă asupra lui Goethe – scrie: „E absolut sigur că Natura întreagă era la început

161 Cf. exemple în Jung, Psychologie und Alchemie, pp. 442 şi urm.
162 Cf. John Read, Prelude to Chemistry, p. 132. Cu privire la aqua permanens, a se vedea textele citate de Jung, op. cit., pp. 320 şi urm.

Apă, şi că prin Apă s-au născut toate lucrurile şi tot prin Apă toate lucrurile trebuie distruse.”[163] Regresia alchimică la stadiul fluid al materiei corespunde în cosmologii stării haotice primordiale, iar în ritualurile iniţiatice „morţii” neofitului.

Alchimistul obţine disoluţia introducând substanţele într-o baie de mercur. Aşa cum scrie Starkey (= Eirenaeus Philalethes), „principalul temei al posibilităţii transmutaţiei este posibilitatea reducerii tuturor metalelor şi a minereurilor de natură metalică la materia dintâi mercurială”[164]. Un tratat atribuit lui „Alphons, rege al Portugaliei”, precizează că „disoluţia noastră nu este altceva decât aducerea trupului la starea de umiditate […] Primul rezultat al acestei operaţii este transformarea trapului în Apă, adică în Mercur, şi aceasta este ceea ce Filosofii numesc soluţie şi reprezintă fundamentul întregii

163 Text citat de R. D. Gray, Goethe the Alchemist, Cambridge, 1952, p. 14.
164 G. Starkey, Ripley Reviv’d, Londra, 1678, p. 3, citat de Gray, Goethe the Alchemist, p. 16.

Opere.”[165] După opinia unor autori, disoluţia ar fi prima operaţie; după opinia altora, ar fi calcinarea, reducerea la amorf prin Foc. Oricum ar fi, rezultatul este acelaşi: „moartea”.

Reducerea alchimică la *materia prima* este susceptibilă de nenumărate interpretări şi omologări: ea poate fi valorizată mai ales ca o regresie la un stadiu prenatal, un *regressus ad uterum*. Simbolismul seminal este atestat, de exemplu, într-un *Codex* studiat de Carbonelli care recomanda că, înainte de a folosi aurul în *opus*, „este necesară transformarea lui în spermă”.[166] Acel *vas mirabil*, despre care Maria Profeteasa susţinea că închide în el însuşi întregul secret alchimic, este „un fel de *matrix* sau *uterus* din care se va naşte *filius philosophorum*, Piatra miraculoasă” (Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325). „Vasul este asemenea lucrării lui Dumnezeu în vasul divinei germinaţii”, scria Dom.[167] După

165 Cf. John Read, Prelude to Chemistry, p. 137.

166 Et in che l’oro si vogli mettere in opera e necessario che si riduchi in sperma; textul reprodus de G. Carbonelli, Sulle fonti storiche della chimica e dell’ alchimia in Italia, Roma, 1925, p. 7.

167 Dom, „Physica Trismegisti“, Theatrum Chemicum, vol. I, Ursellis,

opinia lui Paracelsus, „cel care vrea să intre în Regatul lui Dumnezeu trebuie să se întoarcă în pântecul matern şi acolo să moară”. Tot după părerea lui Paracelsus, lumea întreagă trebuie să se întoarcă în pântecul matern care este *prima materia*, *massa confusa*, *abyssus*, pentru a putea recuceri eternitatea.[168] Urmându-l pe John Pordage, *Bain Marie* este „locul, *matrix*, centrul de unde divina culoare ţâşneşte din izvorul şi originea sa”[169]. În versurile publicate în apendicele cărţii *Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum* (1735) de Georg von Welling, citim: „Pentru că nu pot atinge Regatul Ceresc dacă nu mă nasc a doua oară. Iată de ce doresc să mă întorc la sânul Maicii mele pentru a mă regenera, şi o voi face în curând”. 10 *Regressus ad uterum* este prezentat uneori sub forma unui incest cu

1602, pp. 405-437, spec. p. 430, citat de Jung, Psychologie und Alchemie, p. 325, n. 1.

168 Citat de Gray, Goethe the Alchemist, p. 31.

169 Cf. scrisoarea lui John Pordage (1601 — 1681), privitoare la opus şi adresată acelei soror mystica, Jane Leade, reprodusă de C. G. Jung în Die Psychologie der Übertragung (noi am folosit traducerea engleză, Psychology of the Transference, în The Practice of Psychotherapy, New York, 1959; cf. pp. 295 şi urm.).

propria mamă. Michael Maier ne spune că „Delphinas, un filosof anonim, vorbeşte foarte clar în tratatul său *Secretus Maximus* de Mama care trebuie să se unească, din necesitate naturală, cu fiul ei" (*cum filio ex necessitate naturae conjungenda*).[170] Dar este evident că „Mama" simbolizează în aceste diferite contexte Natura în starea ei primordială, *acea primă materia* a alchimiştilor; reîntoarcerea în pântecul ei traduce o experienţă spirituală omologabilă oricărei „proiecţii" în afara Timpului, cu alte cuvinte, reintegrării într-o situaţie originară. „Disoluţia" în *materia prima* mai este simbolizată printr-o uniune sexuală care se încheie cu dispariţia în uterus. Citim în *Rosarium Philosophorum*: „Beya urcă pe Gabricus şi-l închise în matricea ei în aşa fel încât nimic nu se mai văzu din el. Îl îmbrăţişă cu atâta dragoste că-l absorbi complet în propria ei natură... „(*N-am Beya ascendit super Gabricum*,

170 Maier, Symbola aureae mensae duodecim nationum, Frankfurt, 1617, p. 344, citat de Jung, Psychologie und Alchemie, pp. 453, n. 1; a se vedea, de asemenea, J. Evola, La Tradizione ermetica, pp. 78 şi urm. (l'incesto filosofale).

et includit cum în suo utero, quod nu penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum în sui naturam concepit...).[171] Un asemenea simbolism se pretează în mod firesc la nenumărate revalorizări şi integrări. *Bain Marie* nu este numai *„matrix* a divinei culori" (vezi mai sus). Ea este şi imaginea matricei din care s-a născut Iisus. Încarnarea Domnului în adept poate începe deci chiar din clipa în care ingredientele alchimice din *Bain Marie* intră în fuziune, reintegrând starea primordială a materiei. Fenomenul de regresiune este pus în legătură atât cu naşterea, cât şi cu moartea lui Cristos.13

Plasându-se în perspective diferite, J. Evola şi C. G. Jung au comentat cu multă pertinenţă simbolismul Morţii iniţiatice, aşa cum se degajă el din *nigredo, putrefactio, dissolutio.14* Trebuie să

171 Rosarium Philosophorum (Artis Auriferae, I, pp. 204—384), p. 246; citat de Jung, op. cit., p. 459, n. 1. Beya fiind sora lui Gabricus, dispariţia în uter îşi păstrează aici valoarea simbolică de „incest filozofic". Cu privire la acest motiv, a se vedea, de asemenea, C. H. Josten, William Backhouse of Swallowfîeld (Ambix, IV, 1949, pp. 1—33), pp. 13-14.

R. D. Gray, Goethe the Alchemist, pp. 32-33.

adăugăm că disoluţia şi reintegrarea haosului este o operaţie care, în orice context, prezintă cel puţin două semnificaţii solidare: cosmologic şi iniţiatic. Orice „moarte” este în acelaşi timp şi o reintegrare în Noaptea Cosmică, în haosul precosmologic; la niveluri multiple, tenebrele exprimă întotdeauna disoluţia Formelor, reîntoarcerea la stadiul seminal al existenţei. Orice „creaţie”, orice apariţie a Formelor sau, într-un alt context, orice acces la un nivel transcendent se exprimă printr-un simbol cosmologic. Am repetat-o de nenumărate ori: o naştere, o construcţie, o creaţie de ordin spiritual are întotdeauna acelaşi model exemplar: cosmogonia. Aşa se explică deci importanţa recitării în atâtea culturi diferite a mitului cosmogonic, nu numai cu prilejul zilei de Anul Nou (când lumea este simbolic creată din nou), al întronării unui rege, al unei nunţi sau al unui război, ci şi când se iveşte necesitatea salvării unei culturi ameninţate sau a vindecării unei boli. Sensul profund al tuturor acestor ritualuri ni se

pare clar: pentru a face bine ceva sau pentru a reface o integritate vitală ameninţată de boală, e necesară întoarcerea *ad originem*, urmată de repetarea cosmogoniei.[172] Moartea iniţiatică şi tenebrele mistice au deci şi ele o valenţă cosmologică:

reintegrarea stării dintâi, starea germinală a materiei, în timp ce „reînvierea" corespunde creaţiei cosmice. Pentru a folosi terminologia modernă, moartea iniţiatică aboleşte Creaţia şi Istoria, eliberând de toate păcatele şi de toate neîmplinirile; adică, până la urmă, de uzura care însoţeşte întotdeauna condiţia umană. (A se vedea M. Eliade, *Naşteri mistice*, Humanitas, Bucureşti, 1995.)

În această privinţă, alchimistul nu inovează: căutând *materia prima*, el urmăreşte reducţia substanţelor la starea precosmogonică, fiind conştient că nu putea obţine transmutaţia plecând de la „formele" deja uzate de timp; trebuie mai

172 Cf. lucrarea noastră Mythe de VÉternel Retour, pp. 83 şi urm. şi passim', a se vedea, de asemenea, Tratat de istorie a religiilor, pp. 303 şi urm.

întâi „dizolvate” aceste „forme”. În contextul iniţiatic, „disoluţia” însemna că neofitul „murea” pentru existenţa lui profană, uzată, decăzută. Noaptea cosmică a fost asimilată Morţii (= întunericul) şi regresiei *ad uterum*: aşa reiese din istoriile religiilor şi din textele alchimice pe care le-am citat până acum. Alchimiştii occidentali şi-au integrat simbolismul lor teologiei creştine: „moartea” materiei era sanctificată prin moartea lui Cristos, care-i asigură astfel mântuirea. C. G. Jung a precizat strălucit paralelismul Cristos-Piatra Filosofală şi curajoasa teologie pe care o implică.[173]

Este esenţial să sesizăm bine planul în care se derulează opera alchimică. Fără cea mai mică

173 A se vedea mai ales Psychologie und Alchemie, pp. 469 şi urm. Albert-Marie Schmidt prezenta paralelismul Cristos-Piatra Filozofală în fericite formule: „Ei profesează credinţa că, pentru a desăvîrşi « Marea Operă », pentru a regenera materia, trebuie să urmărească desăvîrşirea sufletelor lor. Această Gnoză se grăbeşte să îmbrace o haină creştină. In acelaşi fel în care în vasul lor închis ermetic materia moare şi reînvie perfectă, tot aşa ei doresc ca sufletul lor, cedînd unei morţi mistice, să renască pentru a duce întru Dumnezeu o existenţă extaziată. Nu ezitau să se conformeze în orice exemplului lui Isus care, pentru a o învinge, a trebuit să îndure sau, mai degrabă, să accepte atingerea morţii. Pentru ei, imitarea lui Cristos este nu numai o modalitate de viaţă spirituală, ci şi un mijloc de a regla cursul operaţiilor materiale din care se va ivi magisterul. Celebra sintagmă evanghelică: dacă sămînţă nu

îndoială, alchimiştii alexandrini au fost conştienţi încă de la început că, urmărind „perfecţionarea metalelor”, urmăreau de fapt propria lor desăvârşire.[174] *Liber Platonis quartorum* (al cărei original arab nu poate fi posterior secolului al X-lea) acorda o mare importanţă sincronismului între *opus alchymicum* şi experienţa intimă a adeptului. „Lucrurile devin perfecte prin semenii lor, iată de ce operatorul trebuie să participe la operaţie” (*oportet operatorem interesse operi*).*ls* Acelaşi text recomandă folosirea unui occiput ca vas pentru transformare, craniul fiind recipientul gândirii şi al intelectului (*os capitis... vas mansionis cogitationis et intellectus*; citat de Jung, op. cit., p. 365, n. 3). Adeptul trebuie să se transforme el însuşi în Piatră Filosofală. „Transformaţi pietrele moarte în pietre vii

174 A se vedea Arthur John Hopkins, Alchemy, Child of Greek Philosophy, pp. 214-215. După Hopkins, primii alchimişti alexandrini credeau că pot ridica metalele comune la demnitatea argintului şi a aurului, imprimîndu-le „corpurilor“ acestora un „spirit volatil“, manifestat prin culoare (ibid., p. 69 etc.). Orice am crede despre această ipoteză, nu este mai puţin evident că sarcina de a impune „corpului“ unor substanţe un „spirit volatil“ presupune o valorizare religioasă a Materiei şi deci o semnificaţie soteriologică a oricărui opus alchymicum.

filosofale”, scria Dom (*transmutemini de lapidibus mortuis în vivos lapides philosophicos*, citat de Jung, p. 367, n. 1. Morienus se adresează în termenii următori regelui Kallid: „Această substanţă (cea care conţine secretul divin) este extrasă din tine şi tu eşti minereul ei (adică materia brută); adepţii o găsesc în tine sau, mai exact, o iau din tine” (citat de Jung, p. 426, n. 1). Pe de altă parte, Gichtel scrie cu privire la operaţia *albedo* (care, în anumite contexte, desemnează prima transmutaţie ermetică: a plumbului sau a aramei în argint): „Noi nu primim numai un Suflet nou odată cu această regenerare, ci şi un Trup nou [...] Acest Trup este extras din Verbul divin sau Sophia celestă [...] El este spiritual, mai subtil decât Aerul, asemenea razelor de soare care străbat toate trupurile, şi tot atât de diferit pe cât este Soarele strălucitor faţă de Pământul întunecat; şi cu toate că rămâne în vechiul Trup, acesta nu-l poate concepe, chiar dacă uneori îl simte.”[175]

175 Gichtel, Theosophia practica, III, 13, 5, citat de Evola, La tradizione

Pe scurt, alchimistul occidental, în laboratorul lui, asemenea colegului său indian sau chinez, opera asupra lui însuşi, asupra vieţii sale psihofiziologice şi, în egală măsură, asupra experienţei morale şi spirituale. Textele insistă, de comun acord, asupra virtuţilor şi calităţilor alchimistului[176]: acesta trebuie să fie sănătos, umil, răbdător, cast, iar spiritul să fie liber şi în armonie cu opera; trebuie să fie inteligent şi savant, să muncească, să se roage şi să mediteze în acelaşi timp etc. Se vede de aici că nu e vorba numai de simple operaţii de laborator. Alchimistul se angajează în întregime în opera sa. Aceste virtuţi şi calităţi nu trebuie înţelese numai în accepţiunea lor pur morală. Ele au aceeaşi funcţie la alchimist precum răbdarea, inteligenţa, egalitatea sufletească etc. În *sadhana* tantrică sau în noviciatul care precedă iniţierea în Mistere.

---

ermetica, p. 164. Cu privire la corpul „incoruptibil şi celest“, a se vedea C. Della Riviera, Il Mondo magico de gli Heroi, ristampa, Bari, 1932, pp. 123 şi urm.

176 Cf. Jung, op. cit., pp. 367 şi urm. S-au remarcat instrucţiuni asemănătoare la alchimiştii chinezi şi hinduşi; a se vedea mai sus pp. 113, lll şi urm.

Nicio virtute şi nicio erudiţie nu te poate dispensa de experienţa iniţiatică, singura capabilă să opereze ruptura de nivel implicată în „transmutaţie”.

Să mărturisim imediat că nu cunoaştem natura exactă a experienţei cruciale care echivala pentru alchimist cu obţinerea Pietrei Filosofale sau a Elixirului. Excesiv de prolixă când e vorba de preliminariile şi etapele opwj-ului, literatura alchimică nu face decât aluzii criptice, în cea mai mare parte indescifrabile, la *mysterium magnum*. Dar, dacă am avut motive să insistăm asupra raporturilor şi solidarităţilor între simbolismul mineralogic, ritualurile metalurgice, magiile focului şi credinţele în transmutaţia artificială a metalelor în aur prin operaţii care se substituie Naturii şi Timpului, dacă ţinem cont de relaţiile intime între alchimia chineză şi tehnicile neodaoiste, între alchimia indiană şi tantrism şi, dacă, în sfârşit, alchimiştii alexandrini, aşa cum putem bănui, au proiectat asupra substanţelor minerale scenariul iniţiatic al Misterelor – este

posibil să descifrăm natura experienţei alchimice. Alchimistul indian ne furnizează un punct de comparaţie: el operează asupra substanţelor minerale pentru „a se purifica” şi „a se trezi” pe el însuşi, altfel spus, pentru a intra în posesia puterilor divine care somnolau în trupul lui. Alchimistul occidental, străduindu-se să „ucidă” ingredientele, pentru a le reduce la *materia prima*, provoacă, foarte plauzibil, o *simpatheia* între „situaţiile patetice” ale substanţei şi fiinţa lui cea mai intimă. Cu alte cuvinte, el accede la experienţe iniţiatice care, pe măsura realizării *opusului*, îi făuresc o altă personalitate, comparabilă cu aceea care se obţine după înfruntarea victorioasă a probelor unei iniţieri. Participarea sa la fazele opws-ului este atât de intensă încât, de exemplu, *nigredo* îi prilejuieşte experienţe analoage cu cele ale neofitului în ceremoniile de iniţiere când se simte „înghiţit” în burta monstrului, „îngropat” sau simbolic „ucis” de Măşti şi de Maeştrii iniţiatori.

Este imposibil să facem în câteva pagini

descrierea aprofundată a opms-ului *alchymicum*, fără să mai punem la socoteală că autorii nu sunt întotdeauna de acord asupra ordinii operaţiilor. Dar este interesant să notăm că acea *coniunctio* şi moartea care-i urmează este uneori exprimată în termenii lui *hier os gamos*: cele două principii – Soarele şi Luna, Regele şi Regina – se unesc în baia mercurială şi mor (aceasta este *nigredo*) –, „sufletul" îi părăseşte pentru a reveni mai târziu şi a da naştere lui *Filius philosophorum*, fiinţa androgină (= Rebis) care anunţă iminenta obţinere a Pietrei Filosofale. Această ordine operatorie este sugerată în *Rosarium Philosophorum* printr-o serie de gravuri, interpretării cărora Jung le-a consacrat cea mai mare parte din lucrarea sa *Psychologie der Übertragung*. Trebuie să subliniem importanţa pe care alchimiştii o acordă experienţelor „teribile" şi „sinistre", de „întunecare", de moarte spirituală, de coborâre în Infern: afară de faptul că sunt tot timpul atestate în texte, le mai putem descifra în arta şi iconografia de inspiraţie alchimică, în care

acest fel de experienţe sunt traduse prin simbolismul saturnian, prin „melancolie”, prin contemplarea craniilor[177] etc. Figura lui Chronos-Satum simbolizează pe Marele Destructor care este Timpul, deci în egală măsură moartea (= *putrefactio*) şi o nouă naştere. Saturn, simbol al Timpului, este adesea reprezentat cu o balanţă în mână; se cunoaşte importanţa simbolului balanţei în hermetism şi alchimie (a se vedea pl. 34, Read, *Prelude to*

Chemistry): ilustrul Geber (= Jâbir ibn Hayyân) este şi autorul unei lucrări intitulate *Cartea Balanţelor*, 22 Oare n-ar trebui să căutăm aici, în această „stăpânire a Balanţei” (care îi face clarvăzători şi atotştiutori), în familiaritatea cu opera Timpului (*putrefactio*, Moartea care distruge *omne genus et formam*), în înţelepciunea rezervată numai acelora care au anticipat, în viaţă

177 Cf. G. F. Hartlaub, Arcana Artis. Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jahrhunderts (Zeitsch.f Kunstgeschichte,

1937, pp. 289-324), pp. 316 §i urm. A se vedea Nota R.
Asupra simbolismului Balanţei la Jâbir, a se vedea Henri Corbin, Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân, Eranos-Jahrbuch, 18, 1950, pp. 75 şi urm.

fiind, experienţa morţii, explicaţia faimoasei „melancolii satumiene” a magilor şi alchimiştilor?[178] Oricum ar fi, nu trebuie să uităm că acrostihul construit de Basile Valentine cu termenul vitriol subliniază implacabila necesitate a acelui *descensus ad inferos*: *Visita Interioară Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* („Vizitează interiorul Pământului şi prin purificare vei găsi Piatra secretă”).

Faza care urmează după *nigredo*, „adică opera în alb”, *leukosis*, *albedo*, corespunde, plauzibil, în plan spiritual, unei „resurecţii” care se traduce prin intrarea în anumite stări de conştiinţă inaccesibile condiţiei profane. (La nivel operator, este vorba de fenomenul de „coagulare”, consecutiv celui de *putrefactio* iniţial.) Cele două faze ulterioare, *citrinitas* şi *rubedo*, încoronarea operei alchimice, duc spre Piatra Filosofală, dezvoltând şi fortificând această nouă conştiinţă

178 Aşa pare să creadă Hartlaub, op. cit., p. 322, urmînd exegeza simbolismului hermetic al tabloului Melancolia de Dürer, minuţios studiat de F. Saxl şi Panowski.

iniţiatică.[179]

Insistăm asupra caracterului paradoxal al *începutului* şi al *sfârşitului* cpwj-ului *alchymicum*. Se pleacă de la *materia prima* pentru a se ajunge la Piatra Filosofală, dar şi una şi cealaltă „substanţă" se refuză oricărei identificări precise, nu atât din cauza laconismului autorilor, cât în temeiul chiar al prolixităţii lor. Într-adevăr, sinonimele întrebuinţate pentru *materia prima* sunt extrem de numeroase: *Lexicon alchemiae* al lui Martin Rulând (Frankfurt, 1612) înregistrează mai mult de cincizeci, şi numărul e departe de a fi exhaustiv. Cât despre „natura" precisă a acelei *materia prima*, ea scapă oricărei definiţii. Zacharia scria că nu se înşală declarând-o spirituală pe această „materie a noastră", dar că nu minte când o declară şi corporală; dacă o numim divină, „acesta este adevăratul ei nume", dacă-i spunem

179 Vom găsi un expozeu, în perspectivă tradiţională, despre albedo şi rubedo în J. Evola, La Tradizione ermetica, pp. 156 şi urm. Interpretarea psihologică a lui Jung, în Psychologie der Übertragung, ediţia americană, pp. 271 şi urm. A se vedea de asemenea Albert-Marie Schmidt, La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle, pp. 331 şi urm.

pământeană, este la fel de exact. Analizând acest text, J. Evola remarca, pe bună dreptate, că nu este vorba de un concept filosofic, ci de un simbol: el voia să spună că alchimistul îşi asuma Natura *sub specie interioritatis* (op. cit., p. 32). De unde şi marele număr de sinonime utilizate pentru a desemna *materia prima*. Anumiţi alchimişti o identifică fie cu mercurul, fie cu sulful sau plumbul; alţii cu apa, sarea, focul etc. Şi nu puţini cu pământul, sângele, Apa Tinereţii, cerul, mama, luna, dragonul, Venus, haosul şi chiar cu Piatra Filosofală sau cu Dumnezeu.[180]

Această ubicuitate a *materiei prima* corespunde în toate punctele cu aceea a Pietrei Filosofale. Căci, dacă Piatra apare la capătul unei fabuloase operaţii („să ştii că e o cale foarte lungă", *longissima via*, ne avertizează

Rosarium), ea este, în acelaşi timp, extrem de accesibilă: Într-adevăr, se află pretutindeni. Ripley (circa 1415 – 1490) scrie: „Filosofii spun că

180 In legătură cu identificarea materiei prima cu Dumnezeu şi originea aristotelică a acestui paradox, cf. Jung, Psychologie der Übertragung, ediţia americană, p. 314, n. 23.

păsările şi peştii ne aduc piatra, fiecare om o posedă, ea se află pretutindeni, în tine, în mine, în orice lucru, în timp şi în spaţiu; chiar dacă se prezintă într-o formă umilă (*vili figură*), din ea izvorăşte *aqua permanens*.”[181] După un text din 1526, publicat în *Gloria Mundi*, Piatra „este familiară tuturor oamenilor, tineri şi bătrâni, se află în câmp, la ţară, în sat, în oraş, în toate lucrurile create de Dumnezeu; şi totuşi ea este dispreţuită de toţi. Bogaţii şi săracii o mânuiesc în fiecare zi, servitorii o aruncă în stradă, copiii îşi fac din ea jucărie.[182] Dar, cu toate că este, după sufletul uman, lucrul cel mai minunat şi mai preţios de pe pământ şi ar putea face să cadă Regi şi Prinţi, e considerată cel mai neînsemnat şi mai umil dintre lucrurile de pe pământ...” 28 Lăsând deoparte acest bogat simbolism al Pietrei pe care nimeni n-o bagă în seamă, deşi reprezintă piatra

181 Citat de Jung, Psychologie und Alchemie, p. 442.

182 O aluzie evidentă la ludum puerorum, simbolism important în hermetism (cf. Hartlaub, Arcana Artis, pp. 296 şi urm.). Este vorba, fără îndoială, de spontaneitatea şi facilitatea o/ws-ului alchymicum care trebuie să se efectueze „natural“, ca un joc de copii. Simbolismul alchimic este solidar cu imaginea exemplară a Copilului prezent în Evanghelii.

unghiulară, să adăugăm că ubicuitatea şi universalitatea lui *Lapis Philosophorum* sunt o temă fundamentală a literaturii alchimice. Un mic studiu apărut în anul 1652 la Londra, *The Names of the Philosophers Stone*, consemnează peste 170 de nume, printre care Laptele Fecioarei, umbra Soarelui, Apa uscată, Saliva Lunii etc. Pemety, în lucrarea sa *Dictionnaire mytho-hermetique*, Paris, 1787, dă o listă alfabetică incompletă de circa 600 de nume. Un fragment atribuit lui Zosima vorbeşte de „această Piatră care nu este o piatră, lucru preţios fără valoare, obiect cu nenumărate forme fără formă, necunoscuta cunoscută de toţi”[183]. Dar aşa cum scrie Hortulanus, citat de *Rosarium Philosophorum*, „numai cel care ştie cum se face Piatra Filosofală înţelege cuvintele care o conţin”[184]. Şi tot *Rosarium* ne avertizează că „aceste chestiuni trebuie să fie transmise mistic (*talis materia debet tradi mystice*), precum poezia prin fabule şi parabole”[185]. Dacă ar fi să-i credem

183 Citat de Read, Prelude to Chemistry, p. 130.
184 Citat de Jung, Psychologie der Übertragung, ed. americană, p. 288.
1853 > Ibid., n. 15.

pe unii dintre autori, există chiar „un jurământ de a nu divulga secretul în cărţi”[186].

Este vorba, foarte probabil, de un „limbaj secret”, aşa cum se întâlneşte la şamanii societăţilor arhaice şi la misticii religiilor istorice; „limbajul secret” este, în acelaşi timp, expresia unor experienţe imposibil de transmis prin intermediul limbajului cotidian şi comunicarea criptică a sensului ascuns al simbolurilor.33 Mai trebuie să observăm că paradoxala ubicuitate şi inaccesibilitate a Pietrei Filosofale aminteşte până la un punct de dialectica sacrului în general. Hierofaniile, chiar din faptul că manifestă sacrul, schimbă regimul ontologic al obiectelor; mizere sau neînsemnate, o piatră, un copac sau un izvor, de îndată ce încorporează sacrul, devin inestimabile în ochii celor care participă la această experienţă religioasă. Se poate, într-o

186 Zadith Senior, citat de Jung, op. cit., p. 215, n. 7. Agrippa de Nettesheim vorbeşte şi el despre „jurământul tăcerii“, ibid., p. 215 şi nota 7. „Limbajul secret“ este deja utilizat în reţetele tehnice mesopotamiene din secolul al XVIII-lea înainte de Cristos: cf. R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology, Leiden, 1955,1, p. 125. Cu privire la secretele meseriei, cf. ibid., p. 127.

anumită măsură, compara existenţa alchimistului, atingând, graţie Pietrei Filosofale, un alt plan al existenţei spirituale, cu experienţa acelui *homo religiosus* care asistă la transmutaţia Cosmosului prin hierofanii. Paradoxul hierofaniei constă în faptul că manifestă sacrul şi încorporează transcendentul într-un „obiect fără importanţă”; cu alte cuvinte, efectuează o ruptură de nivel. Acelaşi paradox se vede şi în raport cu Piatra Filosofală: ea rămâne insesizabilă ochiului profanilor, copiii îşi fac din ea jucărie, servitorii o aruncă pe fereastră; se află pretutindeni şi totuşi e lucrul cel mai greu de obţinut.

Experienţa alchimică şi experienţa magico-religioasă împărtăşesc elemente comune sau analoage; utilizarea termenilor religioşi de către alchimiştii occidentali nu era neapărat o precauţie împotriva cenzurii ecleziastice. *Opus alchymicum* avea analogii profunde cu viaţa mistică. Georg von Welling scria: „Intenţia noastră nu este de a învăţa pe alţii cum se fabrică aurul, ci un lucru cu mult mai înălţător: să afle cum poate fi văzută şi

recunoscută natura ca venind de la Dumnezeu şi cum poate fi identificat Dumnezeu în natură."[187] Un discipol al lui Paracelsus, Oswald Croll, afirma că alchimiştii sunt „oameni sfinţi care, în virtutea spiritului lor deificat, au gustat primele roade ale Reînvierii chiar din această viaţă şi au pregustat din Regatul Ceresc"[188], în gândirea multor alchimişti, obţinerea Pietrei Filosofale era echivalentă cu perfecta cunoaştere a lui Dumnezeu. Iată de ce Piatra face posibilă identificarea contrariilor. După Basil Valentine, „răul trebuie să devină la fel cu binele". Starkey descrie piatra ca „reconciliere a contrariilor, ca pacea între Duşmani" (texte citate de Gray, op. cit., p. 34). Regăsim aici foarte vechiul simbolism al acelei *coincidentia oppositorum*, universal răspândită, atestată deja în stadiile arhaice de cultură, slujind, în acelaşi timp, realitatea fundamentală, *Urgrund-ul*, şi starea paradoxală a

187 Prefaţa la Opus Mago-Cabbalisticum, citat de R. D. Gray, Goethe the Alchemist, p. 19.

188 Oswald Croll, Philosophy Reformed and Improved, Londra, 1657, p. 214, citat de Gray, op. cit., p. 21.

totalităţii, a perfecţiunii şi, în consecinţă, sacralitatea şi pe Dumnezeu.

Cu toate acestea, cea dintâi virtute a Pietrei Filosofale era transmutarea metalului în aur. Aşa cum spunea Arnold de Villanova, „există în Natură o anumită materie care, descoperită şi adusă la desăvârşire prin Artă, converteşte în sine toate corpurile imperfecte pe care le atinge” (citat de J. Read, op. cit., p. 119). Regăsim aici, foarte vie, ideea arhaică a Pietrei sau a Elixirului care completează şi desăvârşeşte opera naturii. Fratele Simone da Colonia scria în *Speculum minus alchimiae*: „Această artă ne învaţă să obţinem un leac numit Elixir, care, turnat pe metalele imperfecte, le desăvârşeşte, iată de ce a fost inventată.”[189] Un *codex* alchimic studiat de Carbonelli ne spune că „această materie, dacă ar fi fost mai bine dirijată de Natură în viscerele Pământului şi nu s-ar fi amestecat din întâmplare cu impurităţi, ar fi fost Sfântul Soare şi Luna” (op.

189 Manuscris al Bibliotecii Universităţii din Bologna, citat de G. Carbonelli, Sulle fonti storiche della chimica e dell’alchimia in Italia, p. 7.

cit., p. 7). Ideea că Piatra precipită ritmul temporal al tuturor organismelor şi că accelerează creşterea se găseşte în lucrarea *Pratique* de Lulle: „Primăvara, prin multă şi minunată căldură, Piatra dă viaţă plantelor; dacă dizolvi un grăunte în apă şi, luând din această apă numai atât cât trebuie ca să umpli o coajă de nucă, stropeşti un butuc de viţă, strugurii butucului se vor coace până-n luna mai.”[190]

Alchimiştii arabi sunt cei care, primii, au acordat Pietrei virtuţi terapeutice; prin intermediul alchimiei arabe a ajuns în Occident conceptul de *Elixir Vitaie.3S* Roger Bacon, fără să întrebuinţeze expresia de Elixir sau Piatră, vorbeşte în al său *Opus Majus* despre „un leac care face să dispară impurităţile şi toate alteraţiile celui mai corupt metal, spală necurăţeniile trupului şi prelungeşte viaţa cu câteva secole”. După Arnold de Villanova, „Piatra Filosofală vindecă toate bolile [...] Vindecă într-o zi o boală

190 Fragment reprodus de W. Ganzenmuller, L’Alchimie au Moyen Âge, p. 159.

care durează o lună, în douăsprezece zile o boală care durează un an, iar una mai îndelungată într-o lună. Ea redă bătrânilor tinereţea”[191]. Conceptul alchimic al Elixirului, ajuns în Occident prin autorii arabi, s-a substituit mitului unei plante minunate sau al unei băuturi a nemuririi, mit atestat, din cea mai îndepărtată Antichitate, la toate popoarele indo-europene, şi a cărui vechime nu poate fi pusă la îndoială.

Elixirul nu era deci o noutate în Occident decât în măsura în care era identificat cu opera alchimică şi cu Piatra Filosofală.

De altfel, aşa cum era de aşteptat, imaginea Pietrei a integrat, până la urmă, vechile credinţe magice: se spunea că omul purtător al pietrei era invulnerabil, iar *Le Livre de la Très Sainte Trinité* ne învăţa că „Piatra ţinută în căuşul palmelor te face invizibil. Dacă e cusută într-o bucată de pânză foarte fină şi se poartă legată strâns în talie pentru a fi bine încălzită, te poţi ridica în aer cât de sus doreşti. Pentru a coborî e destul să mai

191 Texte citate de Ganzenmuller, op. cit., p. 158.

desfaci strânsoarea”[192].

Se recunosc aici faimoasele *siddhi* ale yoginilor şi ale alchimiştilor indieni: invizibilitatea, levitaţia, zborul magic (a se vedea, mai sus, pp. 128 şi urm.); yoga, asemenea şamanismului universal, le aşază printre „puterile miraculoase”, alături de „stăpânirea focului”.[193] Dar minunăţiile magicienilor şi ale alchimiştilor europeni nu implică, în mod necesar, o origine orientală. Miracolele de tip fachiric erau cunoscute în Europa, unde derivau, foarte probabil, dintr-o tradiţie magică locală.42 în acest caz, ca şi în cel referitor la *Elixir Vitaie*, alchimia n-a făcut decât să se substituie unor foarte vechi credinţe, ale căror rădăcini ajung până-n preistorie.

ALCHIMIE, ŞTIINŢE NATURALE ŞI TEMPORALITATE

Nu pretindem a fi spus, în atât de puţine pagini, esenţialul asupra unui subiect imens, din

192 Citat de Ganzenmiiller, op. cit., p. 159. Cu privire la acest text, a se vedea Denis Duveen, „Le Livre de la Très Sainte Trinité“, Ambix, III, 1948, pp. 26—32.

193 A se vedea Yoga. Nemurire şi libertate, pp. 272 şi urm. şi Le chamanisme, pp. 365 şi urm.

care numeroase aspecte rămân pecetluite. Studiul nostru nu şi-a propus nici măcar să rezume istoria metalurgiei şi a alchimiilor asiatice şi occidentale. N-am făcut altceva decât să urmărim dezvoltarea câtorva simboluri şi mitologii tributare acelor tehnici arhaice datorită cărora omul îşi asumă o responsabilitate crescândă în faţa Materiei. Dacă analizele şi interpretările noastre sunt fondate, alchimia prelungeşte şi consumă un vechi vis al lui *homo faber*: să colaboreze la desăvârşirea Materiei, asigurându-şi propria desăvârşire. Am descris câteva faze capitale ale acestei colaborări; nu le vom repeta. O notă comună se desprinde din toate aceste încercări: asumându-şi responsabilitatea de a schimba Natura, omul se substituia Timpului: ceea ce ar fi cerut mii de ani sau eoni pentru „a se maturiza” în adâncurile pământului, metalurgul, şi mai ales alchimistul, crede că poate obţine în câteva săptămâni. Cuptorul se substituie matricei telurice; acolo minereul-embrion îşi desăvârşeşte creşterea. *Vasul mirabil* al alchimistului, cuptoarele, retortele

sale joacă un rol încă mai ambiţios: aceste aparate sunt sediul unei reîntoarceri în Haosul primordial, al unei repetiţii cosmogonice; în ele substanţele mor şi reînvie pentru a fi, în cele din urmă, transmutate în aur. Am degajat suficient aspectul spiritual al operei alchimice, pentru a o putea privi acum din afară, ca pe un efort organizat de modificare a Materiei. Din acest punct de vedere, o asemenea operă prelungeşte munca de *Artifex* a preistoricelor vârste care se foloseau de foc pentru a schimba Natura, a crea forme noi, pe scurt, pentru a colabora cu Creatorul, desăvârşindu-i creaţia. Figura mitică a Făurarului-Erou Civilizator african n-a pierdut încă semnificaţia religioasă a muncii metalurgice: Făurarul celest, am văzut, completează creaţia, organizează lumea, întemeiază cultura şi-i conduce pe oameni spre cunoaşterea misterelor.

Natura poate fi schimbată mai ales prin foc şi este semnificativ faptul că „stăpânirea focului” se afirmă la fel de puternic atât în progresele culturale tributare metalurgiei cât şi în tehnicile

psihofiziologice pe care se întemeiază cele mai vechi magii şi mistici şamanice cunoscute. Din acest stadiu arhaic de cultură, focul este folosit ca agent de „transmutaţie”: incombustibilitatea şamanilor demonstrează că ei au depăşit condiţia umană, participând la condiţia „spiritelor” (de unde punerea în scenă rituală a acelor *firetricks*: ea confirmă şi validează periodic prestigiul şamanilor). Focul este tot agent de transmutaţie şi în anumite iniţieri a căror urmă mai subzistă în miturile şi legendele greceşti. Cine ştie dacă ritul incinerării nu traduce prin el însuşi speranţa unei transmutaţii prin foc? În toate aceste contexte magico-religioase, „stăpânirea focului” indică, pe de altă parte, interesul pentru ceea ce numim noi destul de aproximativ „spiritualitate”: şamanul şi, mai târziu, yoginul sau misticul sunt specialişti ai sufletului, ai spiritului, ai vieţii interioare. Un simbolism extrem de complex asociază terifiantele teofanii ale focului celor mai suave flăcări ale iubirii mistice şi ale epifaniilor luminoase, dar, de asemenea, unor nenumărate „combustii” şi

„patimi” ale sufletului. La niveluri multiple, focul, flacăra, lumina orbitoare, căldura interioară exprimă întotdeauna experienţe spirituale, încorporarea sacrului, proximitatea lui Dumnezeu.

Topitorii şi făurarii au fost şi ei, asemenea alchimiştilor, „stăpâni ai focului” – şi toţi, ajutând opera Naturii, precipitau ritmul temporal şi, până la urmă, se substituiau Timpului. Fireşte, nu toţi alchimiştii aveau conştiinţa că opera lor înlocuieşte opera Timpului. Dar nu acest lucru are importanţă: esenţialul este că opera lor, transmutaţia, a comportat, sub o formă sau alta, abolirea Timpului. Cum spune un personaj al lui Ben Jonson, „plumbul şi alte metale ar fi devenit aur dacă ar fi avut timp să devină”. Iar un alt alchimist adăuga: „Şi tocmai aceasta realizează Arta noastră”. (A se vedea p. 53)

Convinşi că lucrează cu ajutorul lui Dumnezeu, alchimiştii îşi considerau opera o perfecţionare a Naturii tolerate, dacă nu încurajate, de Dumnezeu. Oricât de departe s-ar fi aflat de vechii metalurgişti şi făurari, ei

prelungeau totuşi atitudinea lor în privinţa naturii: pentru minerul arhaic ca şi pentru alchimistul occidental, Natura este o hierofanie: ea nu este numai „vie”, ea este divină sau are cel puţin o dimensiune divină. De altfel, datorită acestei sacralităţi a Naturii – revelată în aspectul „subtil” al substanţelor – alchimistul credea că va obţine Piatra Filosofală, agentul transmutaţiei şi Elixirul nemuririi. Nu vom mai reveni asupra structurii iniţiatice a *opus*-ului *alchymicum*. E de ajuns să amintim că eliberarea naturii de legea Timpului mergea mână în mână cu eliberarea adeptului.

Alchimistul occidental încheie ultima etapă a unui foarte vechi program, început de *homofaber* din clipa în care s-a apucat să transforme Natura pe care o considera, din perspective diverse, sacră sau susceptibilă de a fi hierofanizată. Conceptul transmutaţiei alchimice este încoronarea fabuloasă a credinţei în posibilitatea de a schimba Natura prin munca umană (munca, să nu uităm, comporta întotdeauna o semnificaţie liturgică).

*

Principiile alchimiei tradiţionale, creşterea minereurilor, transmutaţia metalelor, Elixirul şi obligaţia secretului n-au fost contestate în epoca Renaşterii şi a Reformei. Chiar în secolul al XVII-lea, savanţii nu puneau la îndoială creşterea minereurilor. Se întrebau totuşi dacă alchimia putea ajuta Natura în acest proces şi, mai ales, dacă „cei care pretindeau a fi făcut-o deja erau oameni cinstiţi, imbecili sau impostori”. Herman Boerhaave (1664 – 1739), considerat cel mai mare chimist „raţionalist” al timpului său, faimos pentru experienţele lui strict empirice, mai credea în transmutaţia metalelor. Şi vom vedea importanţa alchimiei în revoluţia ştiinţifică săvârşită de Newton.

Totuşi, orizontul alchimiei medievale s-a modificat sub impactul neoplatonismului şi al hermetismului, cele două gnoze filosofice devenite extrem de influente de la redescoperirea lor de către Marsilio Ficino şi Pico de la Mirandola. Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii primeşte o semnificaţie

cristologică. Alchimiştii susţin acum că, aşa cum Cristos a răscumpărat umanitatea prin moartea şi reînvierea lui, *opus alchymicum* putea asigura răscumpărarea naturii. Un celebru hermetist din secolul al XVI-lea, Heinrich Khunrath, identifica Piatra Filosofală cu Iisus Cristos, „Fiul Macrocosmosului”; el credea, între altele, că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, tot aşa cum Cristos a acordat plenitudinea spirituală omului, adică microcosmosului.[194] Convingerea că *opus alchymicum* poate salva atât omul cât şi Natura prelungea nostalgia unei *renovatio* radicale, nostalgie care obseda creştinismul occidental de la Gioacchino da Fiore.

John Dee (născut în 1527), faimosul alchimist, matematician şi enciclopedist care-l asigurase pe împăratul Rudolf al II-lea că poseda secretul transmutaţiei, era convins că o reformă spirituală de anvergură mondială putea fi efectuată datorită forţelor declanşate „prin

194 Cf. ibid., p. 54.

operaţiile oculte” şi, în primul rând, prin operaţiile alchimice.3 Alchimistul englez Elias Ashmole vedea în alchimie, astrologie şi *magia naturalis* „Mântuirea” tuturor ştiinţelor. Într-adevăr, pentru partizanii lui Paracelsus şi ai lui Van Helmont, Natura putea fi înţeleasă numai prin studiul „filosofiei chimice” (adică a noii chimii) sau a „adevăratei Medicine”[195]. Chimia şi nu astronomia constituia cheia capabilă de a decripta secretele Cerului şi ale Pământului. Pentru că era explicată creaţia ca un proces chimic, fenomenele celeste şi terestre puteau fi interpretate în termeni chimici. Ţinând cont de raporturile macrocosm-microcosm, „filozof-chimistul” putea descifra secretele Pământului şi pe ale Cerului. Astfel, Robert Fludd prezenta o descriere chimică a circulaţiei sângelui calchiată după mişcarea circulară a soarelui.[196]

Asemenea multora dintre contemporanii lor, hermetiştii şi filozofii-chimişti aşteptau – şi unii

195 A. C. Debus, „Alchemy and the Historian of Science“ (History of Science, 6, 1967, pp. 128—138), p. 134.
196 A. C. Debus, The Chemical Dream of Renaissance, Cambridge, 1968, pp. 7, 14-15.

dintre ei o pregăteau cu febrilitate – o reformă generală şi radicală a tuturor instituţiilor religioase sociale şi culturale. Prima etapă, indispensabilă, a acestei *renovatio* universale era reforma ştiinţei. Un mic studiu anonim, *Fama Fraternitatis*, publicat în 1614, cerea un nou model de educaţie. Autorul revela existenţa unei societăţi secrete, aceea a Rosacrucii. Fondatorul ei, fabulosul Christian Rosenkreutz, stăpânise „adevăratele secrete ale medicinei" şi, plecând de aici, toate celelalte ştiinţe. A scris, prin urmare, un număr de cărţi, dar ele erau accesibile numai membrilor ordinului rosacrucian.[197] Autorul studiului *Fama Fraternitatis* se adresa tuturor savanţilor din Europa, cerându-le să se alăture Fraternităţii, cu scopul de a săvârşi reforma ştiinţei; cu alte cuvinte, pentru a accelera acea *renovatio* a lumii occidentale. Apelul a avut un

197 A se vedea, inter alia, Debus, The Chemical Dream of Renaissance, pp. 17-18. Despre Fama şi literatura rosacruciană, cf. Nota R. Să observăm în trecere că, la începutul secolului al XVII-lea, se redescoperea vechiul scenariu, atît de iubit în textele chineze, tantrice şi helenistice: o revelaţie primordială, redescoperită recent, dar rezervată numai iniţiaţilor.

ecou răsunător. În mai puţin de zece ani, programul propus de misterioasa societate Rosacruce a fost dezbătut în mai mult de o sută de cărţi şi broşuri.

Johann Valentin Andreae, considerat de anumiţi istorici ca autorul acestui studiu *Fama Fraternitatis*, publica în 1619 lucrarea *Christianopolis*, lucrare care a influenţat pe Bacon în *New Atlantis.1* Andreae sugera constituirea unei comunităţi de savanţi, pentru a elabora o nouă metodă de educaţie bazată pe „filosofia chimică”. În utopica *Christianopolis*, centrul de studiu era laboratorul: acolo unde „nunteşte Pământul cu Cerul” şi „se dezvăluie misterele divine împânzind suprafaţa ţinutului”.8 Printre numeroşii admiratori ai reformei ştiinţei cerute de *Fama Fraternitatis* se numără şi Robert Fludd, membru în Royal College of Physicians, un fervent adept al alchimiei mistice. Fludd susţinea că era imposibil să stăpâneşti filosofia naturală fără un studiu aprofundat al ştiinţelor oculte. Pentru Fludd, „adevărata medicină era chiar fundamentul

filosofiei naturale. Cunoaşterea microcosmosului – adică a corpului uman – ne revelează structura Universului şi ne conduce, în cele din urmă, lângă Creator. Mai mult, cu cât cunoaştem mai bine Universul, cu atât înaintăm în cunoaşterea de sine”[198].

Până acum câţiva ani, nu se bănuia rolul lui Newton în această mişcare generală, vizând acea *renovatio* a religiei şi culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăzneţe a tradiţiilor oculte şi a ştiinţelor naturale. Este adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele acestor experienţe alchimice, cu toate că declarase că unele dintre ele fuseseră încununate de succes. Numeroasele sale manuscrise alchimice, necunoscute până în anul 1940, au fost analizate minuţios de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa *The Foundations of Newton Alchemy* (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton

198 Robert Fludd, Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosa Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens, Leiden, 1616, pp. 88—93, 100—103, citat de Debus, The Chemical Dream, pp. 22-23.

experimenta în laboratorul său operaţiile descrise de uriaşa literatură alchimică

„Într-o măsură care nu mai fusese niciodată atinsă, nici înainte, nici după el” (op. cit., p. 88). Cu ajutorul alchimiei, Newton spera să descopere structura microuniversului, pentru a-şi omologa sistemul lui cosmologic. Descoperirea gravitaţiei, forţa care reţine planetele pe orbitele lor, nu-l satisfăcea complet. Dar, cu toate că şi-a continuat neobosit experienţele din 1669 până în 1696, n-a reuşit să descopere forţele care guvernau corpusculele. Totuşi, când în 1670 – 1680 a început studiul dinamicii moţiunii orbitale, el a aplicat Universului concepţiile sale „chimice” ale atracţiei.[199]

Aşa cum au arătat Meguire şi Rattansi, Newton era convins că, la început, Dumnezeu comunica unor privilegiaţi secretele filosofiei naturale şi ale religiei. Această cunoaştere a fost

199 Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition“, in: Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel, editat de Allen G. Debus, New York, 1972, vol. II, pp. 183—198, spec. pp. 193-194; cf. Dobbs, op. cit., p. 211.

apoi pierdută şi redescoperită pentru a fi încorporată în fabule şi formulări mitice, unde au rămas ascunse neiniţiaţilor. În zilele noastre, această ştiinţă poate fi cunoscută prin experienţă şi chiar într-o manieră mai riguroasă.[200] Din acest motiv, Newton a cercetat, în mod deosebit, secţiunile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, sperând ca în ea să găsească adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că fondatorul mecanicii moderne n-a respins tradiţia unei revelaţii primordiale şi secrete, aşa cum n-a respins principiul transmutaţiei. „Schimbarea Corpurilor în Lumină şi a Luminii în Corpuri este absolut conformă cu legile naturii, căci natura pare încântată de Transmutaţie.”[201] După opinia lui Dobbs, „gândirea alchimică a lui Newton era atât de bine fundamentată, că el nu i-a negat niciodată validitatea generală. Într-un anumit

200 Dobbs, p. 90, citind articolul lui E. McGuire si P. M. Rattansi, „Newton and the « Pipes of Pan »“, Notes and Records of the Royal Society of London, 21, 1966, pp. 108—143.

201 „Nature... seems delighted with Transmutation“: Opticks, Londra, 1704, New York, 1952, ediţia a patra, 1730, p. 374; citat de Dobbs, p. 231.

sens, întreaga carieră a lui Newton după 1675 poate fi interpretată ca un lung efort de a integra alchimia şi filosofia mecanică" (op. cit., p. 230).

După publicarea lucrării sale *Principia*, adversarii au declarat că „forţele" lui Newton erau în realitate „calităţi oculte". Profesorul Dobbs recunoaşte că, într-un anume sens, criticii aveau dreptate: „Forţele lui Newton semănau mult cu simpatiile şi antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a Renaşterii. Totuşi, Newton dăduse forţelor un regim ontologic echivalent celui al materiei şi moţiunii. Datorită acestei echivalenţe, întărită prin cuantificarea forţelor, el a permis filosofilor mecanici să se ridice deasupra nivelului imaginarului *impact mechanism* (p. 211). Analizând conceptul newtonian de forţă, Richard Westfall ajunge la concluzia că ştiinţa modernă este rezultatul unui *mariaj între tradiţia hermetică şi filosofia mecanică*.[202]

202 Richard S. Westfall, Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century, Londra şi New York, 1971, pp. 377-391; Dobbs, p. 211.

În avântul ei spectaculos, „ştiinţa modernă” a ignorat sau a respins moştenirea hermetismului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton i-a aneantizat propriul ideal ştiinţific. Într-adevăr, Newton şi contemporanii săi aşteptau un cu totul alt tip de revoluţie ştiinţifică. Prelungind şi dezvoltând speranţele şi obiectivele neoalchimistului Renaşterii, şi în primul rând mântuirea naturii, spirite atât de diferite ca Paracelsus, John Dee.

Comenius, J. V. Andreas, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puţin ambiţioase, în special desăvârşirea omului printr-o nouă metodă a ştiinţei. În perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creştinism neconfesional tradiţia ermetică şi ştiinţele naturale, adică medicina, astronomia şi mecanica. Această sinteză constituia de fapt o nouă creaţie creştină, comparabilă cu rezultatele strălucite obţinute prin integrările anterioare ale platonismului, aristotelismului şi neoplatonismului. Acest tip de „ştiinţă” visată, şi

parţial elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezenta ultima întreprindere „totală” încercată în Europa creştină. Asemenea sisteme „ale ştiinţei totale” au fost propuse în Grecia prin Pitagora şi Platon, dar ele caracterizează şi cultura chineză tradiţională, unde nicio artă, ştiinţă sau tehnică nu era inteligibilă fără presupoziţiile şi implicaţiile cosmologice, etice şi „existenţiarle”.[203]

*

Nu în acest moment, în care alchimia dispărea din actualitatea istorică, iar suma ştiinţei empirice, chimic valabile, se integrase în chimie, nu într-un asemenea moment şi nici în această tânără ştiinţă, ar trebui să căutăm urmele ideologiei alchimiştilor. Noua ştiinţă chimică nu foloseşte decât descoperirile empirice care nu reprezintă, oricât de importante şi numeroase le-am considera, adevăratul spirit al alchimiei. Nu trebuie să credem că triumful ştiinţei experimentale a aneantizat visele şi idealul

203 Vom reveni asupra acestei probleme în volumul al III-lea din Istoria credinţelor şi ideilor religioase.

alchimiştilor. Dimpotrivă, ideologia noii epoci, cristalizată în jurul mitului progresului infinit, acreditat de ştiinţele experimentale şi de industrializare, ideologie care domină şi inspiră tot secolul al XIX-lea, relua şi-şi asuma, în ciuda radicalei secularizări, visul milenar al alchimistului. În dogma specifică secolului al XIX-lea – conform căreia adevărata misiune a omului este de a schimba şi transforma Natura, el putând să acţioneze mai bine şi mai repede decât Natura, chemat fiind să devină stăpânul Naturii – în această dogmă trebuie să căutăm urma autentică a visului alchimiştilor. Mitul soteriologic al desăvârşirii şi, în cele din urmă, mântuirea Naturii, supravieţuieşte, camuflat, în programul patetic al societăţilor industriale care vizează „transmutaţia" totală a naturii, transformarea ei în „energie". În acest secol al XIX-lea, dominat de ştiinţele fizico-chimice şi avântul industrial, omul reuşeşte să se substituie Timpului, în raporturile sale cu Natura. Acum se realizează, în proporţii inimaginabile până atunci, dorinţa lui de a

precipita ritmurile temporale prin exploatarea din ce în ce mai rapidă şi mai eficace a minelor, cărbunelui, zăcămintelor de petrol; în acel moment, chimia organică, în întregime mobilizată pentru a forţa secretul bazelor minerale ale Vieţii, deschide calea nenumăratelor produse „sintetice”; trebuie să remarcăm că produsele sintetice demonstrează pentru prima oară posibilitatea abolirii Timpului, preparării în laborator şi uzină a substanţelor în asemenea cantităţi că Naturii i-ar fi trebuit milenii să le producă. Se ştie cât de mult a visat ştiinţa, de-a lungul celei de a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea şi începutului secolului al XX-lea, la „prepararea sintetică” a vieţii, chiar şi sub umila formă a câtorva celule de protoplasmă: şi acesta era tot un vis alchimic, acela al homunculului.

Plasându-ne în planul istoriei culturale, putem deci afirma că alchimiştii, în dorinţa lor de a se substitui Timpului, au anticipat esenţialul ideologiei lumii moderne. Chimia n-a păstrat decât fragmente neînsemnate din moştenirea alchimică.

Masa acestei moşteniri se află în altă parte, în ideologiile literare ale lui Balzac, Victor Hugo şi ale naturaliştilor, în sistemele Economiei Politice capitaliste, liberale şi marxiste, în teologiile secularizate ale materialismului, pozitivismului, progresului infinit, în sfârşit, pretutindeni unde izbândeşte credinţa în posibilităţile nelimitate ale lui *homo faber*, pretutindeni unde străbate semnificaţia escatologică a muncii, tehnicii şi exploatării ştiinţifice a Naturii. Şi, dacă ne gândim bine, descoperim că acest entuziasm frenetic se hrăneşte mai ales dintr-o certitudine: stăpânind Natura prin ştiinţele fizico-chimice, omul se simte capabil să rivalizeze cu natura *fără să mai piardă Timpul*. Ştiinţa şi Munca vor săvârşi de acum încolo opera Timpului. Cu ceea ce are mai important în el, cu inteligenţa lui aplicată şi capacitatea de a munci, omul modern îşi asumă funcţia duratei temporale, cu alte cuvinte, se substituie Timpului.

Nu mai dezvoltăm şi nici nu mai insistăm asupra celor câteva observaţii privitoare la

ideologia şi situaţia lui *homo faber*, din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Dorim doar, simplu, să arătăm că în credinţa în ştiinţa experimentală şi în grandioasele sale proiecte industriale trebuie să căutăm urma viselor alchimiştilor. Alchimia n-a lăsat moştenire lumii moderne numai o chimie rudimentară: ea i-a transmis credinţa în transmutarea Naturii şi ambiţia de a stăpâni Timpul. Fireşte, această moştenire a fost înţeleasă şi realizată de omul modern pe un cu totul alt plan decât cel al alchimistului care prelungea comportamentul omului arhaic pentru care natura era o sursă de hierofanii, iar munca un ritual. Ştiinţa modernă nu s-a putut constitui decât desacralizând Natura; fenomenele ştiinţifice valabile nu se revelează decât cu preţul dispariţiei hierofaniilor. Societăţile industriale nu se mai ocupă de munca liturgică, solidară cu riturile meseriilor. Acest fel de muncă nu putea fi folosit într-o uzină, fie din lipsa unei iniţieri posibile, fie din lipsa unei „tradiţii” industriale.

Un fapt merită reamintit: substituindu-se

Timpului, alchimistul se ferea să şi-l asume. El visa să precipite ritmurile temporale, să obţină aurul mai repede decât Natura, dar ca bun „filosof" sau mistic cum era, alchimistului îi era frică de Timp, nu se considera o fiinţă esenţial temporală, suspina după beatitudinea Paradisului, visa Eternitatea, urmărea să obţină nemurirea şi acel *Elixir Vitaie*. Şi în această privinţă, alchimistul se comportă asemenea umanităţii premoderne care, prin tot felul de mijloace, escamota conştiinţa ireversibilităţii Timpului, fie „regenerându-l" periodic prin repetiţia cosmogoniei, fie sanctificându-l prin liturghie, fie „uitându-l", adică refuzând să ia în consideraţie intervalele profane între două acţiuni semnificative (şi, în consecinţă, sacre). Trebuie să ne amintim mai ales că alchimistul „stăpânea Timpul" când reitera simbolic, în aparatele sale, haosul primordial şi cosmogonia (a se vedea p. 158), mai ales când se supunea „morţii şi reînvierii" iniţiatice. Orice iniţiere era o victorie asupra morţii, adică asupra temporalităţii: iniţiatul

se proclama „nemuritor”, el dobândise o existenţă *post-mortem* pe care o credea indestructibilă.

Dar din ziua în care visul individual al alchimistului a fost realizat de o întreagă societate, în singurul plan în care era realizabil – acela al ştiinţelor fizico-chimice şi al industriei – apărarea împotriva Timpului a devenit imposibilă. Tragica grandoare a omului modern este legată de faptul că el a avut primul curajul de a-şi asuma, în privinţa Naturii, opera Timpului. Am văzut cum cuceririle lui spectaculoase realizează, în cu totul alt plan, nostalgiile alchimiştilor. Dar mai mult: omul societăţilor moderne şi-a asumat, în cele din urmă, Timpul nu numai în raport cu Natura, ci şi în raport cu el însuşi. În plan filosofic, el s-a recunoscut esenţial şi uneori unic ca fiinţă temporală, constituită prin temporalitate, destinată istoricităţii. Lumea modernă în totalitatea ei, în măsura în care-şi revendică propria grandoare şi îşi asumă drama, se identifică Timpului, aşa cum şi-au dorit ştiinţele şi industria în secolul al XIX-lea, proclamând că omul

poate acţiona mai bine şi mai repede decât Natura, cu condiţia de a pătrunde, prin inteligenţă, secretele naturii şi de a suplini, prin muncă, Timpul, multiplele durate temporale (acele *tempouri* geologic, botanic, animal) cerute de Natură pentru a-şi desăvârşi opera. Tentaţia era prea mare pentru ca omul să i se poată împotrivi: mii de ani el a visat să acţioneze mai repede decât Natura. Cum ne-am putea imagina o ezitare în faţa fabuloaselor perspective pe care i le deschideau chiar propriile-i descoperiri. Dar nici nu trebuie să ascundem preţul ineluctabil: nu se poate substitui Timpului fără să fie condamnat, până la urmă, a se identifica lui, şi a-i făuri opera chiar când nu mai are niciun chef s-o facă.

Opera Timpului nu poate fi înlocuită decât prin muncă intelectuală şi manuală şi, vai, mai ales şi cât de mult, prin muncă manuală. Fără îndoială, de când se ştie, omul a fost obligat să muncească. Dar există o diferenţă, şi ea este fundamentală: pentru a furniza energia necesară viselor şi ambiţiilor secolului al XIX-lea, munca a

fost secularizată. Pentru prima oară în istorie, omul şi-a asumat acea muncă extrem de dură „pentru a izbândi mai repede şi mai bine decât natura”, fără să mai dispună de dimensiunea liturgică pe care o posedau alte societăţi şi care făcea munca suportabilă. În această muncă, definitiv secularizată, în munca în stare pură, dezmembrată în ore şi unităţi de energie cheltuită, într-o asemenea muncă el simte mai implacabil ca niciodată durata temporală, lentoarea şi povara ei. Pe scurt, putem spune că omul societăţilor moderne a preluat, în sensul literal al cuvântului, locul Timpului, că a devenit o fiinţă absolut temporală. Şi pentru că ireversibilitatea şi vacuitatea Timpului au devenit o dogmă pentru lumea modernă (să precizăm: pentru toţi cei care nu se mai recunosc solidari cu ideologia iudeo-creştină), temporalitatea experimentală şi asumată de om se traduce, în plan filosofic, prin condiţia tragică a vanităţii oricărei existenţe umane. Din fericire, pasiunile, imaginile, miturile, jocurile, distracţiile, visele, – ca să nu vorbim

despre religie, care nu aparţine orizontului spiritual propriu omului modern –, sunt prezente pentru a opri această conştiinţă tragică de a se impune şi în alte planuri decât cel filosofic.

Aceste consideraţii nu urmăresc o critică a lumii moderne şi niciun elogiu al societăţilor arhaice sau exotice. Se pot critica multe aspecte ale societăţii moderne, cum poate fi criticat un aspect sau altul al altor societăţi – dar toate acestea nu privesc studiul nostru. Noi am vrut numai să arătăm în ce sens ideile majore ale alchimiei, înrădăcinate în protoistorie, s-au prelungit în ideologia secolului al XIX-lea şi cu ce consecinţe. În ceea ce priveşte lumea modernă, trebuie să ţinem cont că această lume inaugurează un tip absolut nou de civilizaţie. Este imposibil să-i prevedem dezvoltările ulterioare. Dar e util să ne amintim că singura revoluţie din trecutul omenirii, cu care revoluţia modernă ar putea fi comparată, descoperirea agriculturii, a provocat tulburări şi sincope spirituale a căror gravitate cu greu ne-am putea-o imagina. O lume venerabilă, aceea a

vânătorilor nomazi, dispărea cu religiile, mitologiile şi concepţiile sale morale. Au trebuit mii de ani pentru a se stinge lamentaţiile reprezentanţilor „vechii lumi” condamnată la moarte prin agricultură. Şi mai trebuie să bănuim că profundei crize spirituale provocate prin decizia omului de *a se opri şi de a se lega de glie* i-au trebuit secole pentru a se integra complet. Nu ne putem imagina „răsturnarea tuturor valorilor” prilejuite de trecerea nomadismului la viaţa sedentară; să ne imaginăm măcar repercusiunile psihologice şi spirituale.

Or, descoperirile tehnice ale lumii moderne, stăpânirea Timpului şi a Spaţiului, reprezintă o revoluţie de proporţii analoage şi ale cărei consecinţe suntem departe de a le fi integrat. Desacralizarea muncii, mai ales, constituie o plagă vie în trupul societăţii moderne. Nimic nu ne spune că o resacralizare a ei nu va avea loc în viitor. Cât despre temporalitatea condiţiei umane, ea reprezintă o descoperire chiar mai gravă. O împăcare cu temporalitatea rămâne posibilă, în

condiţiile unei concepţii mai corecte despre Timp. Dar nu e momentul să abordăm aceste probleme. Scopul nostru este numai să arătăm cum criza spirituală a lumii moderne numără printre premisele ei depărtatele vise demiurgice ale metalurgiştilor, făurarilor şi alchimiştilor. E bine pentru conştiinţa istoriografică a omului occidental să se descopere solidară cu actele şi idealurile unor foarte îndepărtaţi strămoşi – chiar dacă omul modern, moştenitorul tuturor acestor mituri şi al tuturor acestor vise din care s-a constituit, n-a reuşit să le realizeze decât desolidarizându-se de semnificaţiile lor originale.

Nota A

Meteoriţi, pietre fulgerate, începuturile metalurgiei

Cu privire la mitul bolţii cereşti făurită din piatră, cf. Uno Holmberg, „Der Baum des Lebens”, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Seria B., vol. XVI, Helsinki, 1922 – 1923, p. 40; H. Reichelt, „Der Steinerne Himmel”, *Indogermanische Forschungen*, 32,1913, pp. 23 –

57, susţinea că, de altfel, concepţia cerurilor litice şi metalice era comună indo-europenilor. R. Cisler, „Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie”, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*.

1926, N.F., vol. 26, pp. 194 – 201, susţinea că meteoriţii au prilejuit prezentarea cerurilor constituite din diferite metale (fier, cupru, aur, argint etc.). Cu privire la relaţiile între cer, metale, culori, cf. Holmberg, op. cit., p. 49: A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ediţia a doua, Berlin, 1929, pp. 180 şi urm. Dar R. J. Forbes, *Metallurgy în Antiquity*, Leiden, 1950, p. 357, observa că referirile precise la asocierea între metale, culori şi planete sunt mai rare în general decât s-ar părea, chiar în epoca babiloniană.

Cu privire la „pietrele fulgerate”, a se vedea Richard Andree, *Etnographische Parallelen*, *Neue Folge*, Leipzig, 1880, pp. 30 – 41 (Der Donnerkeil). P. Sébillot, *Le Folklore de France*, vol. I, Paris, 1904, pp. 104 – 105; W. W. Skeat, „Snakestone”,

Folk-Lore, 23,1912, pp. 45 – 80; P. Saintyves, *Corpus de Folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, vol. II, Paris, 1934: *Le Folklore des outils de l ăge de la pierre*, pp. 107 – 202; Georg Holtker, „Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgesehen”, *Acta Tropica*, I, 1944,30 – 51; cu o bogată bibliografie, pp. 40 – 50.

Cu privire la meteoriţi, a se vedea şi G. K. Kunz, *The Magic of Jewels and Charm*, Philadelphia-Londra, 1915, pp. 94 – 117.

Cu privire la rolul metalelor în viaţa şi religia primitivilor, se poate consulta bogatul volum al lui Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Leipzig, 1884. Cu privire la folclorul plumbului, cf. Leopold Schmidt, „Das Blei în seiner volkstümlichen Geltung”, *Mitt. D. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Österreichs*.

II, 4 – 5,1948, pp. 98 şi urm. Cu privire la istoria metalurgiei şi aspectele ei culturale, a se vedea T. A. Rickards, *Man and Metals. A History*

of Mining în Relation to the Development of Civilization, New York, 1932,2 vol. (există şi o traducere franceză), J. R. Partington, *Origins and Development of Applied Chemistry*, Londra, 1935 şi, mai ales, Leslie Aitchison, *A History of Metals*, 2 vol., Londra, 1960. Stadiul problemelor privind metalurgia în Antichitate este conştiincios trecut în revistă de R. J. Forbes, *Metallurgy în Antiquity. A Notebook for Archaelogists and Technologists*, Leiden, 1950, cu o bogată bibliografie. Cf. De acelaşi autor şi: *Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis* (prima parte, *Mines*, Leiden, 1940; partea a doua, *Metallurgy*, Leiden, 1942). A se vedea acum Charles Sânger, E. J. Holmayard şi A. R. Hall, *A History of Technology*, vol. I, Oxford, 1955.

Despre AN. BAR: Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens*, Berlin, 1908 – 1922, p. 13;

G. G. Bosson, *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (disertaţie inaugurală), München, 1914, pp. 11 – 12; Axel W.

Persson, „Eisen und Eisenbreitung în ältester Zeit, Etymologisches und Sachliches”, *Bulletin de la Société Royale de Lettres de Lund*, 1934, pp. 111 – 127, p. 114; Forbes, *Metallurgy în Antiquity*, p. 565.

Despre *parzillu*: Persson, op. cit., 113; Forbes, 465.

Cu privire la industria şi comerţul cuprului şi bronzului în Orientul Apropiat antic, cf. R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Paris, 1930, pp. 76 şi urm.

Cu privire la vocabularul bronzului, Georges Dossin, „Le Vocabulaire de Nuzi Smn” (*Revue d'Assyriologie*, 1947 – 1948), pp. 26 şi urm.

Cu privire la problema fierului în vechiul Egipt şi termenul *biz-n. Pt*, cf. G. A. Wainwright, „Iron în Egypt”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 18,1932, pp. 3 – 15; rezumat în articolul lui Persson, pp. 2 – 3; *id.*, „The Coming of Iron”, *Antiquity*, 10,1936, pp. 5 – 25. E. Wyndham Hulme, „Carly Iron-smelting în Egypt”, *Antiquity*, II, 1937, pp. 222 – 223; Forbes, *Metallurgy în*

Antiquity, pp. 425 şi urm. H. Quiring, care şi-a rezumat cercetările tehnice în articolul: „Die Herkunft des ältesten Eisens und Stahis”, *Forschungen und Fortschritte*, 9,1933, pp. 126 – 127, crede că a demonstrat că minereurile de fier utilizate, destul de târziu, de egipteni, se extrăgeau din nisipurile Nubiei, care ar fi conţinut magnetit cu peste 60% fier. A se vedea şi Jean Leclant, „Le fier dans l’ Egypte ancienne, le Soudan et l’ Afrique”, în: *Le Fer à travers les ages*: *Actes du Colloque International*, *Nancy*, *3 – 6 octobre 1955*, *Annales de l’ Est*, Mémoire nr. 16, Nancy, 1955, pp. 85 – 91.

Cu privire la fier, în Creta minoică: H. R. Hall, *The Civilization of Greece în the Bronze Age*, Londra, 1928, p. 253; A. W. Persson, p. 111; Forbes, pp. 456 şi urm.

Nota B *Mitologia fierului*

Fierul apotropeic împotriva demonilor şi spiritelor: I. Goldziher, „Eisen als Schutz gegen Dämonen”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 10,1907, pp. 41 – 46; S. Seligmann, *Der böse*

Blick, Berlin, 1910, vol. I, pp. 273 – 276; vol. II, pp. 8 – 9 etc., *id.*, *Die magischen Heilund Schutzmittel*, Stuttgart, 1927, pp. 161 – 169 (această ultimă carte este extinderea câtorva capitole din *Der böse Blick*); Frazer, *Tabu and the Périls of the Soul*, pp. 234 şi urm. (trad. Franc, pp. 195 şi urm.); Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, vol. II, Londra, 1924, pp. 166 – 168; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, vol. I, pp. 130 şi urm., vol. II, pp. 118 şi urm.

G. Dumézil, „Labrys", *Journal Asiatique*, 1929, pp. 237 – 254, spec. Pp. 247 şi urm. (cuţitele de fier îndepărtează demonii; credinţe caucaziene); J. Filliozat, *Le Kumâratantra*, Paris 1937, p. 64 (rolul magic al cuţitului). Cf. De asemenea *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, s.v. Eisen.

Fierul ca protector al recoltelor (Europa de nord-est):

A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit*

entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen, 5 vol., FI Communications, Sontavala-Helsinki, 1919 – 1925, vol. III, pp. 17 şi urm.

Nota C *Motive antropogonice*

Creaţia omului din argilă sau pământ: S. Langdon, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*, Paris, 1919, trad. C. Virolleaud, pp. 22 – 23,31 – 32; *id.*, *Semitic Mythology*, Boston, 1931 pp. 111 – 112; în tradiţiile oceaniene, cf. R. B. Dixon.

Oceanic Mythology, Boston, 1916, p. 107 (omul creat din praful amestecat cu sângele zeului); a se vedea şi Sir James Frazer, *Folk-Lore of the Old Testament*, Londra, 1919, vol. I, pp. 3 – 44; *id.*, *Creation and Evolution în Primitive Cosmogonies*, Londra, 1935, pp. 3 – 35 (studiu din 1909, în consecinţă mai puţin bogat decât precedentul). Cu privire la tradiţiile egiptene, cf. E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God în Ancient Egypt*, Oxford, 1934, pp. 143,434 (omul creat din lacrimile zeului); Adolf Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 66; Maj Sandman

Holmberg, *The God Ptah*, Lund Copenhaga, 1946, pp. 31 şi urm.; Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, I, ş 26.

Pentru o viziune generală asupra motivelor antropogonice, a se vedea Stith Thompson, *Motif-Indes offolk-Literature*, vol. I, Helsinki, 1932, FI Communications nr. 106, pp. 150 – 159.

Pentru traducerile ulterioare ale Poemului babilonian al creaţiei, a se vedea G. Furlani, II, *Poema della creazione*, Bologna, 1934, pp. 100 şi urm. (cf. Pp. 34 – 35, tradiţii analoage mesopotamiene); R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris, 1935, şi bibliografiile înregistrate de M. Eliade, *Istoria credinţelor*, I, pp. 410 şi urm. În relaţie directă cu complexul metalurgic, cf. Tradiţia atestată la populaţia Toradja: zeul Puie ne Palaburu făureşte fiecare copil în fierărie (Kruyt, citat de J. W. Perry, *The Children of the Sun*, ediţia a doua, Londra, 1927, p. 207).

Nota D

Fertilizare artificială şi rituri orgiastice

Cu privire la fertilizarea artificială în Mesopotamia, cf.

A. H. Pruessen, „Date Culture în Ancient Babylonia”, *Journal of the American Oriental Society*, 36,1920, pp. 213 – 232; Georges Sarton, „The Artificial Fertilization of Date-Palms în the Time of Ashur-Nasir-Pal”, *Isis*, 21, nr. 60, aprilie 1934, pp. 8 – 14; *id.*, „Additional Note on Date Culture în Ancient Babylonia”, *ibid.*, nr. 65, iunie 1935, pp. 251 – 252 (aceste două articole comportă o bibliografie completă asupra problemei); Hélène Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l iconographie de l’ Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, pp. 111 – 121.

Cu privire la tradiţiile similare la evrei şi la arabi, a se vedea Salomon Gandz, „Artificial Fertilization of Date-Palms în Palestine and Arabia”, *Isis*, 33, nr. 65, iunie 1935, pp. 245 – 250.

Cu privire la practicile orgiastice în legătură cu altoirea lămâilor, după spusele lui Ibn Wahshya, cf. S. Tolkowsky, *Hesperides. A History of The Culture and Use of Citrus Fruits*, Londra, 1938,

pp. 56,129 şi urm.

Nota E *Simbolimul sexual al focului*

Simbolismul sexual al focului în vechea Indie a fost studiat de K. F. Johansson, *Über die altindische Gâttin Dhisană,* Skrifter utgifna Vetenskapssafunder i Uppsala-Leipzig, 1917, pp. 51 – 55 şi de J. Gonda, *„Gods" and „Powers" în the Veda*, Haga, 1957, pp. 23 şi urm., 38 şi urm. Cu privire la tradiţiile Indiei moderne, cf. W. Crooke, *Religion and Folk-lore of Northern India*, Oxford, 1926, p. 336; J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, Londra, 1932, p. 176.

Cu privire la simbolismul vetrei (= vulva) în culturile protoistorice, a se vedea Oscar Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiose Urkunden*, Frankfurt, 1934, pp. 244 şi urm. La vechii germani şi în Europa nordică: J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, a patra ediţie, 1876, vol. III, p. 175.

Cu privire la simbolismul sexual al producţiei focului la „primitivi", cf. Sir James Frazer, *The Magic Art and the Origin of Kings*, vol. II, pp. 208

şi urm., *id.*, *Mythes sur Vorigine du feu* (trad. Fr.), Paris, 1931, pp. 62 şi urm. Exemple de orgii sexuale cu prilejul aprinderii solemne a focului, *ibid.*, p. 64 (la populaţia marind-anim, după Wirz).

Cu privire la simbolismul cosmologic al aprinderii focului şi la noţiunile de regenerare a Timpului, a se vedea lucrarea noastră, *Le Mythe de TEternel Retour*, Paris, 1949, pp. 107 şi urm.

Cu privire la simbolismul „Centrului", *ibid.*, pp. 30 şi urm. Şi *Imagini şi simboluri*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 33 şi urm.

Nota F

Simbolismul sexual al triunghiului

Cu privire la simbolismul sexual al lui *delta*, a se vedea R. Cisler, *Kuba-Kybele*, pp. 127,135 şi urm. Şi Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, p. 246, n. 65. Cu privire la asimilarea: „triunghi" = „uşă" = „femeie", cf. H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New York, 1892, pp. 252 – 257 (fapte greceşti, chineze, evreieşti etc.). Despre *arche geneseoas*, cf. Franz Domseiff, *Das Alphabet în*

Mystik und Magie, Leipzig, ediţia a doua, 1925, pp. 21 – 22. Cu privire la simbolismul triunghiului în India: G. Tucci, „Tracce di culto lunare în India”, *Rivista di Studi Orientali*, XII, 1919 – 1930, pp. 419 – 427, spec. P. 422 şi nota (simbolism tantric); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, vol. III, pp. 133 – 294.

R. Cisler, „Kuba-Kybele”, *Philologus*, voi. 68,1909, pp. 118 – 151,161 – 209, spec. P. 135, interpretează nefericit simbolismul sexual al lui Ka aba: În calitate de *tetrágonos lithos*, piatra sacră de la Meca ar fi fost „casa” unui *pyramis* sau a unui obelisc (Konischer Phalosstein). Trebuie să ţinem cont totuşi că, în 1909, când R. Cisler îşi scria studiul, psihanaliza de abia se năştea, iar erudiţii care se contaminaseră de ea se lăsau uşor sugestionaţi de simbolismele pansexuale.

Nota G *Petra genitrix*

Cu privire la miturile oamenilor născuţi din piatră, cf.

B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931,

pp. 61 şi urm.; M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 192 (elemente de bibliografie). Cu privire la pietrele fertilizante şi ritualurile „lunecării", cf. *Tratat*, pp. 180 şi urm.

Cu privire la naşterea zeilor dintr-o *petra genitrix* (= Marea Zeiţă = *matrix mundi*), cf. R. Cisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, vol. II, pp. 411,727 şi urm. Etc., *id.*, „Kuba-Kybele", *Philologus*, vol. 68, pp. 118 – 151,161 – 209, spec. Pp. 196 şi urm.

Cu privire la tradiţiile paleosemitice în legătură cu oamenii ieşiţi din pietre, cf. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ediţia a III-a, Londra, 1927, p. 86 (legenda arabă); Hans Schmidt, *Die Erzählung vom Paradies und Sündefall*, Tübingen, 1931, p. 38, n. 1 (Vechiul Testament).

Cu privire la naşterea lui Cristos dintr-o piatră în folclorul românesc, a se vedea Alexandru Rosetti, *Colindele românilor*, Academia Română, Bucureşti, 1920, p. 68.

Nota H *Alchimia în literatura engleză*

Cu privire la piesa lui Ben Jonson, *The Alchemist*, a se K vedea Edgar Hill Duncan, „Jonson’s *Alchemist* and the Literature of Alchemy”, PMLA, 61, septembrie 1946, pp. 699 – 710. Autorul scoate în evidenţă remarcabilele cunoştinţe ale lui Jonson despre alchimie, superioare tuturor celorlalţi scriitori englezi, cu excepţia, poate, a lui Chaucer şi Donne (op. cit., p. 699). Duncan examinase cunoştinţele alchimice ale lui Chaucer în „The Yeoman’s Canon’s *Silver Citrinacioun*”, *Modern Philology*, XXXVII, 1940,241 – 262; a se vedea şi studiile sale „Donne’s Alchemical Figures”, ELH, IX, 1942,257 – 285 şi „The Alchemy în Jonson’s *Mercury Vindicated*”, *Studies în Philology*, XXXIX, 1942,625 – 637. Se va găsi prezentarea generală în H. Fisch, „Alchemy and English Literature”, *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, VII, 123 – 136.

Notai

„*Alchimia „babiloniană*

Documentele asiriene au fost traduse de R. Campbell Thompson, *On the Chemistry of the Ancient Assyrians*, Londra, 1925,158 de pagini dactilografiate; Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, vol. II, Heidelberg, 1925, pp. 328 şi urm.; Robert Cisler, „Der babylonische Ursprung der Alchimie", *Chemiker-Zeitung*, nr. 83,11 iulie, 1925, pp. 577 şi urm.; nr. 86,18 iulie 1925, pp. 602 şi urm., *id.*, „Die chemische Terminologie der Babylonier", *Zeitschrift ßr Assyriologie*, Bd. 37, aprilie, 1926, pp. 109 – 131; *id.*, „L'Origine babylonienne de l alchimie", *Revue de Synthèse*

Historique, 1926, pp. L-25. Pentru terminologia mineralogică şi chimică, a se vedea şi R. C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, Oxford, 1936. R. C. Thompson şi-a rezumat cercetările în articolul: „A Survey of the Chemistry of Assyria în the Vllth cent. B.C", *Ambix*, II, 1938, pp. 3 – 16.

Interpretarea lui Robert Cisler a fost respinsă, din motive diferite, de asirologul H. Zimmem, „Assyrische chemisch-technische

Rezepte, insbesondere für Herstellung farbigen glasierter Ziegels, în Umschrift und Übersetzung”, *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 36, septembrie 1925, pp. 177 – 208; *id.*, „Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten”, *ibid.*, Bd. 37, septembrie.

1936, pp. 213 – 214; de istoricul ştiinţelor Emst Darmstaester, „Vorläufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1925, pp. 302 – 304; *id.*, „Nochmals babylonische Alchemie”, *ibid.*, 1926, pp. 205 – 213; şi de arabistul şi istoricul ştiinţelor Julius Ruska, „Kritisches zu R. Cislers chemisch-geschichtlicher Methode”, *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 37,1926, pp. 273 – 288.

Ipoteza lui R. Cisler a fost acceptată de Abel Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930, pp. 193 şi urm.; a se vedea şi R. Berthelot, *La Pensée de l’ Asie et l’ Astrobiologie*, Paris, 1938, pp. 43 şi urm.

În al doilea volum din lucrarea sa *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1931, pp.

51 şi urm., Edmund von Lippmann, fără a se pronunţa într-o manieră categorică, păstrează mai degrabă o atitudine negativă; a se vedea şi vol. III, Weinheim, 1954, p. 40.

Ne-ar fi plăcut să vedem abordată această problemă şi în voluminoasa lucrare a lui Forbes, *Metallurgy în Antiquity*.

Nota J

Alchimia chineză

Pentru o orientare generală în gândirea ştiinţifică chineză integrată în istoria universală a ştiinţelor, a se vedea George Sarton, *An Introduction to the History of Science*, vol. I-III, cinci volume, Washington, 1926 – 1948 şi, mai ales, Joseph Needham, *Science and Civilisation în China*, vol. I-V, Cambridge, 1956.

Pentru istoria artelor metalurgice şi chimice în China antică, a se vedea Li Ch iao Ping, *The Chemical Arts of Old China*, Easton, 1948. B. Laufer a demonstrat că atât pasta *liu li* (care era întrebuinţată la fabricarea vitraliilor) cât şi caolinul au fost experimentate pentru prima oară

de alchimiştii daoişti: cf. *The Beginnings of Porcelain în China*, Chicago, 1917, Field Museum, pp. 142,118 etc. Sărurile de arsenic, folosite de alchimişti, şi-au găsit întrebuinţarea în agricultură şi diverse industrii; cf. M. Muccioli, „L'arsenico presso i Cinesi", *Archivio di Storia della Scienza*, VIII, pp. 65 – 76, spec. Pp. 70 – 71. Cu privire la aplicaţiile descoperirilor alchimice în tehnicile ceramice şi metalurgice, a se vedea E. Von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*.

I, p. 156; II, pp. 45,66,178 etc.

Cu privire la alchimia chineză, se va găsi esenţialul bibliografiei în cartea noastră *Yoga. Nemurire şi libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 357 – 358, şi mai ales în Needham, *Science and Civilisation în China*, V, 1, Cambridge, 1974, pp. 2 şi urm., 387 şi urm. Să notăm operele cele mai importante: O. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, Şanhai, 1928; dar a se vedea şi darea de seamă a lui B. Laufer, *Isis*, 1929, voi. 12, pp. 330 – 332; A. Waley, „Notes on Chinese

Alchemy", *Bulletin of Oriental School of London*, VI, 1930, pp. L-24; W. H. Barnes, „Possible Reference to Chinese Alchemy în the Fourth or Third

Century B. C.", *The China Journal*, voi. 23,1935, pp. 75 – 79; Homer H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", *Isis*, vol. 38,1947, pp. 62 – 86; Ho Ping-YU şi Joseph Needham, „The Laboratory Equipment of the Carly Mediaeval Chinese Alchemist", *Ambix*, VII, 1959, pp. 57 – 115; Ts ao T'ien Ch în Ho Ping-Yii şi Joseph Needham, „An Carly Mediaeval Chinese chemical Text on Aqueous Solutions", *ibid.*, pp. 122 – 158; Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*: *Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968; a se vedea darea noastră de seamă în *History of Religion*, 10,1970, pp. 178 – 182; Joseph Needham, *Science and Civilisation*, I, 1 (istoria alchimiei va fi continuată în patru volume ulterioare, acum în pregătire).

Printre traducerile textelor alchimice, să amintim mai ales: Lu-Ch iang Wu şi Tenney L.

Davis, „An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts an T'ung Ch i, Written by Wei PoYang about 142 A.D.", *Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210 – 289; *id.*, „Ko Hung on the Yellow and the White", *Proceeding of the American Academy of Arts and Science*, vol. 70,1935, pp. 221 – 284. Această din urmă lucrare comportă traducerea capitolelor IV ŞI VI din tratatul lui Ko Hung (Pao P'u Tzu); capitolele I-III sunt traduse de Eugen Feifel, *Monumenta Serica*, voi. 6,1941, pp. 113 – 211 (a se vedea *ibid.*, voi. 9,1944, o nouă traducere a capitolului IV, tot de Feifel), şi capitolele VII ŞI XI de T. L. Davis şi K. F. Chen, „The Inner Chapters of Pao-pu-tzu", *Proceedings of American Academy of Arts and Sciences*, vol. 74,1940 – 1942, pp. 287 – 325. Despre valoarea traducerilor lui T. L. Davis şi colaboratorilor săi, a se vedea J. Needham, *Science and Civilisation*, V, 1, p. 6 şi Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*, p. 15. James R. Ware a făcut o traducere completă a lucrării *Nei P'ien* de Ko Hung în *Alchemy, Medicine and Religion în the China of A.D. 320*; *The Nei P'ien ofko Hung*,

Cambridge, Mass., 1966; cf. Observaţiile noastre în *History ofreligions*, 8,1968, pp. 84 – 85. Lucrarea lui Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 145 – 214, comportă traducerea adnotată a lucrării *Tan Ching yao chueh* („Essential Formulas from the Alchemical Classics"), lucrare atribuită lui Sun Ssu-mo (secolul al VI-lea după Cristos). A se vedea şi Roy Spooner şi C. H. Wang, „The Divine Nine Turn Tan Sha Method, a Chinese Alchemical Recipe", *Isis*, 1947, voi. 38, pp. 235 – 242.

H. H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China secolului al IV-lea înainte de Cristos. După opinia acestui autor, alchimia nu putea să se nască decât într-o civilizaţie în care aurul era puţin cunoscut şi unde nu se descoperiseră încă metodele de dozare a cantităţii de metal pur; or, în Mesopotamia, aceste metode erau răspândite din secolul al XTV-lea înainte de Cristos, ceea ce face improbabilă originea mediteraneană a alchimiei (Dubs, pp. 80 şi urm.). Această opinie n-a fost acceptată de istoricii alchimiei (a se vedea, *inter alia*, F. Sherwood

Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949, p. 75). Dubs crede că alchimia a fost introdusă în Occident de călătorii chinezi (op. cit., p. 84). Totuşi, după Laufer, nu este exclus ca alchimia „ştiinţifică" să reprezinte în China o influenţă străină (cf. Laufer, *Isis*, 1929, pp. 330 – 331). Cu privire la pătrunderea ideilor mediteraneene în China, a se vedea Dubs, op. cit., pp. 82 – 83, notele 122 – 123. Cu privire la probabila origine mesopotomiană a ideologiei alchimice chineze, cf. H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy", *Ambix*, V, 1953, pp. L-43, spec. Pp. 15 şi urm. Discutând pe scurt despre originea chineză a alchimiei (pp. 19 – 30), Sivin respinge ipoteza lui Dubs (pp. 22 – 23). Critica cea mai radicală a fost prezentată de Needham (voi. V, 1, pp. 44 şi urm.), în ciuda faptului că el însuşi, deşi din cu totul alte motive, susţine că alchimia este o creaţie chineză. După opinia lui Needham, cultura Chinei antice era singurul mediu în care se putea cristaliza credinţa într-un elixir împotriva morţii ca operă supremă a chimistului (pp. 71,82,114 – 115). Cele

două concepţii, cea a elixirului şi cea a fabricării alchimice a aurului, au fost integrate pentru prima oară în istoria Chinei în secolul al IV-lea înainte de Cristos (pp. 12 şi urm. Etc.). Dar Needham recunoştea că raportul între aur şi imortalitate era cunoscut în India înainte de secolul al VI-lea înainte de Cristos (pp. 118 şi urm.; a se vedea observaţiile noastre privind această problemă mai sus, pp. 55,130).

Pentru simbolismul alchimic al respiraţiei şi actului sexual, cf. R. H. Van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chine se Sex Life from the Han to the Ch ing Dynasty*, B.C. *206-A. D. 1644* (publicat în cincizeci de exemplare private), Tokio, 1951, pp. 115 şi urm.

Nota K

Tradiţii magice chineze şi folclorul alchimic

Cu privire la „zborul magic” al yoginilor şi alchimiştilor, a se vedea M. Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, pp. 354 – 355. Cu privire la „zborul magic” în China, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 294 şi urm.; cu privire la zborul

Nemuritorilor daoişti, cf. Lionel Giles, *A Gallery of Chinese Immortals*, Londra, 1948, pp. 22,40,43,51 etc.; Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tehouan* (*Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l antiquité*), tradusă şi adnotată, Pekin, 1932, pp. 41,54,82,146,154.

Un mare număr de foarte vechi mituri şi credinţe legate de Nemurire şi mijloacele de a o dobândi a fost reluat şi revalorizat de alchimiştii chinezi. Broasca ţestoasă şi cocorul erau considerate simboluri ale nemuririi. Autorii antici descriau întotdeauna un cocor aflat în preajma Nemuritorilor (J. J. De Groot, *The Religious System of China*.

Leiden, 1892 sq., vol. IV, pp. 232 – 233,295); se desenează cocori pe carele funebre pentru a sugera trecerea în veşnicie (*ibid.*, vol. IV, p. 359). În tablourile care-i reprezintă pe cei opt Nemuritori în drum spre Insula supranaturală, cocorul este cel care poartă barca prin aer (cf. Wemer, *Myths and Legends of China*, Londra, 1924, p. 302). Or, Pao Pu tzu (= Ko Hung) ne

asigură că se poate spori vitalitatea prin consumul de băuturi preparate cu ouă de cocor şi carapace de broască ţestoasă (text citat de Johnson, *Chinese Alchemy*, p. 61). Tradiţia e veche: Înlie-*sien Tehouan* se povesteşte că nebunul Kuei se hrănea cu scorţişoară şi floarea soarelui amestecate cu creier de broască ţestoasă (M. Kaltenmark, p. 119).

Printre speciile vegetale susceptibile de a procura longevitatea, tradiţia chineză aşeza în primul rând iarba *chih* („iarba nemuririi"), pinul, chiparosul, piersicul. Pinul şi chiparosul erau consideraţi bogaţi în substanţe *yang* (cf. J. J. De Groot, op. cit., vol. IV, pp. 294 – 324). Mâncând seminţe de pin, Yo Ts luan reuşea să zboare. „Oamenii acelor vremuri, consumând aceste seminţe, atingeau vârsta de două, trei sute de ani" (M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tehouan*, p. 54; cf. *Ibid.*, pp. 18,136,160. Cu privire la pinii-arbori ai longevităţii, cf. Rolf Stein, „Jardins en miniature d'Extrême-Orient. Le Monde en petit", *Bulletin de l' École française d'Extrême Orient*. 42, Hanoi,

1943, pp. L-104, spec. Pp. 84 şi urm.). La rândul său, Pao Pu tzu scrie că, dacă se freacă călcâiele cu sevă de chiparos, se „poate merge pe apă Ură pericol de scufundare”; dacă-şi freacă trupul tot, devine invizibil. Fructul de chiparos uscat şi făcut pulbere, dacă e pus într-o torţă, arde cu o strălucire fără seamăn, iar dacă prin apropiere se află aur sau argint îngropat în pământ, flacăra devine albastră şi se apleacă spre pământ. Omul care se hrăneşte cu această pulbere de fructe de chiparos poate trăi până la o mie de ani (text reprodus de De Groot, vol. IV, p. 287). Cât despre piersic, răşina lui, ne asigură tot Pao Pu tzu, oferă luminozitate trupului uman.

Şi alte plante şi ierburi medicinale sunt faimoase în asigurarea longevităţii şi a transmisei de puteri magice. Lie-sien Tehouan menţionează prazul (p. 97), scorţişoara (pp. 82,119), agaricul (p. 82), seminţele de crucifere (p. 79), omagul (p. 154), anghelica (p. 154), floarea-soarelui (p. 119) etc. Continuitatea între tradiţiile folclorice, daoism şi alchimie apare fără ruptură: alchimistul daoist

este urmaşul căutătorilor de ierburi medicinale care, din timpuri imemoriale, băteau munţii, cu o tigvă în mână, strângând plante şi seminţe magice. Cf. În legătură cu această temă, R. Stein, *Jardins en miniature*, pp. 56 şi urm. Şi *passim*. A se vedea şi Michel Soymié „Le Lo-Feou Chan, étude de géographie religieuse”, *Bulletin de l’ Ecole Française de l’ Extrême-Orient* (Saigon), XLVIII (1956), pp. L-139, spec. Pp. 88 – 96 („La grotte-ciel”), 97 – 103 („Le soleil de mânuit”).

Nota L *Alchimia indiană*

Cu privire la alchimia şi prechimia indiană, a se vedea P. C. Ray, *A History ofhindu Chemistry*, vol. I, ediţia a doua, Calcutta, 1903, vol. II, ediţia a doua, Calcutta, 1925; cf. Şi Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, *Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Medicine*, *Chemistry and Alchemy*, 2 vol., Calcutta, 1926 – 1927: compilaţie fără valoare, dar conţinând un mare număr de citate din opere alchimice tradiţionale. Pentru un expozeu privitor la doctrina acelor *siddha* alchimiste, a se vedea V. V. Rămân Sastrî, „The Doctrinal Culture and

Tradiţion of the Siddhas", *Cultural Heritage of India*, *Srî Ramakrishna Centenary Memorial*, Calcutta, s.d., vol. II, pp. 303 – 319; Shashibbusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta, 1946, pp. 289 şi urm.; Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, pp. 236 şi urm.

Găsim în Birmania credinţe analoage, raportându-se la yoginii alchimişti. Un om poate deveni *zawgy* (vocabula derivând din *yogî*) îngurgitând substanţe preparate pe bază de mercur sau fier. La jumătatea drumului practicii sale, postulantul obţine „piatra metalului viu". Când aceasta se află în posesia lui, el poate zbura şi călători sub pământ; devine invulnerabil şi poate trăi sute de ani. Piatra aceasta vindecă tot felul de boli; atingând cuprul sau argintul, ea le transformă în aur. Dacă postulantul înghite piatra, cade în inconştienţă şapte zile. În general, se retrage într-o grotă şi reapare după şapte zile cu titlul de *zawgy*. De acum încolo, el este asemenea unui zeu; poate trăi milioane de ani, e în stare să

reînvie morţii şi să devină invizibil. I se permit raporturi sexuale dar nu cu femei, ci cu anumite fructe având forma şi talia unei fete. *Zawgy* însufleţeşte aceste fructe şi le face soţiile lui. A se vedea Maung Hsin Aung, „Alchemy and Alchemist în Burma", *Folklore*, 44,1933, pp. 346 – 354, spec. Pp. 346 – 347, şi „Burmese Alchemy Beliefs", *Journal of the Burmese Research Society*, 35, pp. 83 – 91.

Pentru raporturile între alchimie, tantrism şi Hathayoga, a se vedea M. Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, pp. 239 şi urm., 349 şi uim. (bibliografii). A se vedea şi A. Waley, „References to Alchemy în Buddhist Scriptures", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Londra, voi. VI, pp. 1102 – 1103. Se mai găsesc aluzii la alchimie în *Mahăyâna-samgrahabhasya* (Nanjio, 1171; tradus în chineză de Hsiian-tsang, în jurul anului 650) şi în *Abhidharma Mahăvibhâsă* (Nanjio, 1263; trad. Hsliang-tsang, 656 – 659). Cf. Şi O. Stein, „Reference to Alchemy în Buddhist Scriptures", *Bull. School Orient. Studies*, VII, 1933, pp. 262 şi

urm.

Despre Năgărjuna, alchimistul, a se vedea problemele şi bibliografia în *Yoga. Nemurire şi libertate*, p. 355.

Despre AlbârunI, cf. J. Filliozat, *Albârunî et l alchemie indienne* (*Al-Bârunî Commemoration Volume*), Calcutta, 1951, pp. 101 – 105.

Cu privire la rolul mercurului în alchimia indiană, P. C. Ray, op. cit., I, p. 105 din Introducere; E. Von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, p. 435; vol. II, Berlin, 1931, p. 179. Julius Jolly, „Der Stein der Weisen", *Windisch Festschrift*, Leipzig, 1914, pp. 98 – 106. În legătură cu acei *sittar* tamuli, cf. A. Barth, *Oeuvres*, I, Paris, 1914, p. 185; J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 111 – 112: *sittar*-îi împărţeau *sarakku* (substanţe, ingrediente) în *an* şi *pensarakhu*, ingrediente masculi şi femele, grupări care amintesc de binomul yin-yang al speculaţiei chineze. L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, ediţia a doua, Hien-hien.

1927, p. 395) crede că alchimistul daoist Ko Hung (Pao Pu tzu), trăind în secolul al III-lea, imitase tratatul *Rasaratnăkara*, atribuit lui Năgărjuna. În acest caz, *Rasaratnăkara*, despre care credeau că ar data din secolul al VII-lea sau al VIII-lea (cf. E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Louvain, 1944, p. 388, n. 1), „ar putea exista realmente încă din epoca lui Năgărjuna, budistul din secolul al II-lea". (J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, Paris, 1949, p. 10) Dar este posibil ca alchimia tamulă să fi suportat influenţa chineză (cf. J. Filliozat, „Taoisme et Yoga", în *Din Viêt-Nam*, nr. 3, august 1949, pp. 113 – 120, spec. P. 120).

Cu privire la manuscrisele alchimice din fondul Cordier, a se vedea J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 156 şi urm.

Nota M

Sarea amoniacală în alchimia orientală

Numele sanscrit al sării amoniacale este *navasăra*, cel iranian *nâshâdar*. H. E. Stapleton a

încercat să explice aceşti termeni prin chinezescul *nau-sha*: a se vedea „Sal-Ammoniac. A Study în Primitive Chemistry”, *Memoirs of the*

Asiatic Society of Bengal, vol. I, nr. 2, Calcutta, 1905, pp. 25 – 42; cf. Stapleton şi R. F. Azo, „Chemistry în Iraq and Persia în the Xth Century A.D.”, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. VIII, nr. 61,1927, p. 346, nota 1.

B. Laufer a demonstrat inconsistenţa acestei ipoteze; a se vedea *Sino-Iranica*, Field Museum, Chicago, 1919, p. 505. Sarea amoniacală a fost pentru prima oară utilizată în alchimia iraniană şi de aici a trecut în alchimia chineză, indiană şi arabă. A se vedea cu privire la acest subiect Julius Ruska, *Sal ammoniacus*, *Nusâdir und Salmiak*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925; *id.*, *Das Buch der Alaune und Salze*, Berlin, 1931, pp. 111,195 şi urm. Termenul arab *nüshadir* deriva din iranianul *noshâdar*. Este posibil ca descoperirea şi aplicarea alchimică a sării amoniacale să se datoreze uneia din acele „şcoli alchimice ale imperiului sassanid”;

cf. Henri Corbin, „Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân”, *Cranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, pp. 47 – 114, spec, p. 53, n. 15. Sarea amoniacală este atestată în textele cuneiforme asiriene; cf. Campbell Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, p. 12. A se vedea şi J. R. Partington, *Origins and Development of Applied Chemistry*, Londra, 1935, pp. 147,317; H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy”, *Ambix*, V, 1953, pp. L-43, spec, p. 34, n. 68. E. Von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, III, Weinhein, 1954, p. 116.

NotaN

Generalităţi despre istoria alchimiei.

Alchimia greco-egipteană, arabă, occidentală. Elemente de bibliografie

Literatura recentă cu privire la alchimie şi începuturile chimiei a fost prezentată de Allan G. Debus în studiul său

„The Significance of the History of Carly Chemistry”, *Cahiers d histoire mondiale*, LX, nr. 11,1956, pp. 39 – 58. Din monumentala *History of*

Chemistry, în patru volume, de J. M. Partington, au fost publicate numai volumele II (Londra, 1961) şi III (1962). A se vedea şi H. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry*, New York, 1956; John Read, *Through Alchemy to Chemistry*, Londra, 1957.

E. J. Holmyard, *Alchemy*, Penguin Books, 1957 şi în special P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, Londra, 1966.

Operele lui George Sarton, *An Introduction to the Histoty of Science*, 5 volume, şi ale lui Lynn Thordike, *A History of Magic And Experimental Science*, 6 volume, New York, 1929 – 1941, conţin bogate bibliografii. A se vedea şi articolele critice publicate în *Isis* (fondator George Sarton).

Gerard Heim începuse o „Introduction to the Bibliography of Alchemy", *Ambix*, I, 1937, pp. 48 – 60, din nefericire neterminată.

Pentru o analiză a câtorva opere recente asupra originii şi semnificaţiei alchimiei, a se vedea Wolfgang Schneider, „Über den Ursprung des Wortes, Chemie", *Pharmazeutische Industrie*,

XXI, 1959, pp. 79 – 81 şi „Probleme und neuere Ansichten în der Alchemiegeschichte" *Chemiker Zeitung – Chemische Apparatur*, LXXXV, nr. 17,1961, pp. 643 – 651; a se vedea, de acelaşi autor, „Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie", *Archiv für das Eisenhüttenwesen*, XXXVIII, nr. 7, iulie 1966, pp. 533 – 538, şi mai ales *Lexikon Alchemistisch-Pharmazeutischer Symbole*, Weinheim, 1962.

Maurice P. Grossland a avansat sensibil în înţelegerea terminologiei alchimice în *Historical Studies în the Language of Chemistry*, Cambridge, Mass, 1962. Cele mai importante contribuţii ale lui W. Ganzenmüler au fost adunate în volumul *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim, 1956.

Majoritatea lucrărilor alchimice greceşti au fost editate şi traduse de Marcelin Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vol., Paris, 1887. Textele lui Stephanos din Alexandria, neincluse de Berthelot în *Collection*, au fost recent

editate şi traduse în engleză de F. Sherwood Taylor, „The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria", *Ambix*, I, 1937, pp. 116 – 139; H, 1938, pp. 39 – 49. Papirusurile alchimice au fost publicate de O. Lagercrantz, *Papyrus Graecus Holmiensis*, Uppsala, 1913 şi Marcelin Berthelot, *Archéologie et Histoire des sciences*, Paris, 1906. Pentru recenzarea manuscriselor, a se vedea *Le catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles, 1924, ss.

Se va găsi esenţialul dosarului şi istoriei alchimiei alexandrine în M. Berthelot, *Les origines de l' Alchimie*, Paris, 1885; *id.*, *Introduction à l étude de la Chimie des Anciens et du Moyen Ăge*, Paris, 1889; Edmund von Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, I, Berlin, 1919; II, Berlin, 1931; III, Weinheim, 1954; Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1934; R. P. Festugière, O. P., „Alchymica", *L'Antiquité Classique*, VIII, 1939, pp. 7195; *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, pp. 216 –

282;

F. Cumont şi J. Bidez, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, I, pp. 170 şi urm., 198; II, 309 şi urm.; F. Sherwood Taylor, „The Origins of Greek Alchemy", *Ambix*, I, 1937, pp. 30 – 47; *id.*, *The Alchemists*, New York, 1949; R. Pfister, „Teinture et alchimie dans l' Orient hellénistique", *Seminarium Kondakovianum*, VII, Praga, 1935, pp. L-59; J. Bidez, „Dernières recherches sur l histoire de l alchimie en Grèce, à Byzance et en Egypte", *Byzantion*, 13,1938, pp. 383 – 388;

G. Goldschmidt, „Der Ursprung der Alchemie", *Ciba Zeitschrift*, V, 1938, pp. 1950 – 1988; A. Rehm, „Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten", *Byzantinische Zeitschrift*, 39,1939, pp. 394 – 434; W. J. Wilson, „Origin and Development of Greco-Egyptian Alchemy", *Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926 – 960; W. Ganzenmüller, „Wandlungen în den geschichtlichen Betrachtungen der Alchemie", *Chymia*, III, 1950, pp. 143 – 155); R. J. Forbes, „The Origin of Alchemy", *Studies în Ancient*

Technology, I, Leiden, 1955, pp. 121 – 144. Cf. Şi C. A. Browne, „Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy”, *Ambix*, II, 1946, pp. 129 – 137; III, 1948, pp. 15 – 25; Egon Wellesz, „Music în the Treatises of Greek Gnostics and Alchemists”, *Ambix*, IV, 1951, pp. 145 – 158.

H. E. Stapleton a rezumat şi discutat *Traité d'Agathodaimon* în studiul său „The Antiquity of Alchemy”, *Ambix*.

5,1953, pp. L-43.

H. J. Shepard a consacrat mai multe articole raporturilor între gnosticism şi alchimie; cf. „Gnosticism and Alchemy”, *Ambix*, VI, 1957, pp. 86 – 101; „Egg Symbolism în Alchemy”, *Ambix*, VI, 1958, pp. 140 – 148; „The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy”, *ibid*., VII, 1959,42 – 47; „A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism”, *ibid*., VIII, 1960,35 – 41; „The Ourboros and the Unity of Matter în Alchemy: A Study în Origins”, *ibid*., X, 1962,93 – 96; „Alchemy: Origin or Origins?”, *ibid*., XVII, 1970, pp. 69 şi urm.

În privinţa alchimiei arabe, ne vom referi mai

ales la ediţiile textelor şi la studiile lui J. Ruska (a căror bibliografie se află în *Festgabe zu seinem 70. Geburtstage*, Berlin, 1937, pp. 20 – 40. Să le amintim pe cele mai importante: *Arabische Alchemisten*, I-II, Heidelberg, 1924; *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926; *Turba Philosophorum*, Berlin, 1931; *Das Buch der Alaune und Salze*, Berlin, 1935. Cf. Şi expozeul general pe care Ruska l-a făcut în două articole: „Quelques problèmes de littérature alchimique", *Annales Guébhard-Sévérine*, Neuchâtel, VII, 1931, pp. 156 – 173 şi „Methods of Research în the History of Chemistry", *Ambix*.

1937, pp. 21 – 29. A se vedea şi „Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie", *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, vol. 8,1942, pp.* L-*131*.

Cu privire la Jâbir, a se vedea E. J. Holmyard, *The Arabic Works of Jâbir ibn Hayyân*, Paris, 1928 şi mai ales Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l histoire des idées scientifiques dans l' Islam*, I-II, Cairo, 1942 – 1943, memorii

prezentate la Institutul din Egipt, tomurile 44 – 45.

În legătură cu Râzi: Gerard Heym, „Al Râzi and Alchemy”, *Ambix*, I, 1938, pp. 184 – 191; J. R. Partington, „The Chemistry of Râzi”, *ibid.*, pp. 192 – 196.

Cf şi J. W. Flick, „The Arabic Literature on Alchemy Acording to An-Nâdim, A. D. 987”, *Ambix*, IV, 1951, pp. 81 – 144; Henri Corbin, „Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân. Alchimie et Archétypes”, *Cranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, pp. 47114; H. E. Stapleton, R. T. Azo şi H. Hussain, *Chemistry în Iraq and Persia*, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII, 1927, pp. 340 şi urm.

H. E. Stapleton, „Two Alchemical Treatises Attributed to Avicenna”, *Ambix*, X, 1962, pp. 41 – 82; A. Abel, „De l alchimie arabe à l alchimie occidentale”, *Oriente e occidente nei Medioevo*: *Filosofia e Scienze*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, pp. 251 – 283; Georges

C. Anawati, „Avicenne et l alchimie”, *ibid.*, p.

285 – 341.

Nu putem semnala aici enorma literatură consacrată alchimiei din Evul Mediu şi Renaştere. Ne vom referi la cele trei volume ale lui M. Berthelot, *La Chimie au Moyen Ăge*, Paris, 1893, la lucrarea clasică a lui Ed. Von Lippmann, la W. Ganzenmüller, *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn, 1938 (trad. Franc., Paris, 1940), la R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 116 – 200. Cf. Şi Aldo Mieli, *Pagine di Storia della Chimica*, Roma, 1922; John Read, *Prelude to Chemistry*. *An Outline of Alchemy*, *its Literature and Relationship*, Londra, 1939; F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949; Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique en France auXVI-e siècle*, Paris, 1938, pp. 317 şi urm. (Trois alchimistes poètes: Béroalde de Verville, Christofle de Gamon, Clovis Hesteau de Nuysement); Lynn Thomdike, „Alchemy During the First Half of the Sixteenth Century", *Ambix*, II, 1938, pp. 26 – 38; Robert Amadou, *Raymond Lulle et VAlchimie*, Paris, 1953 (constituie introducerea la *Codicille*, o

nouă traducere de Leonce Bouysson).

În legătură cu Paracelsus şi iatro-chimia Renaşterii a se vedea: Emst Darmstaedter, *Arznei und Alchemie*. *Paracelsus-Studien*, Leipzig, 1931; A. F. Titley, „Paracelsus. A Résumé of Some Controversies", *Ambix*, I, 1938, pp. 166 – 183; C. G. Jung, *Paracelsica*, Zürich, 1924; T. P. Sherlock, „The Chemical Work of Paracelsus", *Ambix*, III, 1948, pp. 33 – 63; A. Koyré, *Mystiques*, *Spirituels*, *Alchimistes du XVI-e siècle allemand*, Paris, 1955, pp. 45 şi urm.; Walter Pagel, *Paracelsus*: *An Introduction to Philosophical Medicine în the Era of the Renaissance*, Bâle şi New York, 1958, trad, franc. 1963; *id.*, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, *seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden, 1962; *id.*, „Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradiţion", *Ambix*, VIII, 1960,125 – 160; Allen G. Debus, *The English Paracelsians*, Londra, 1965; *id.*, *The Chemical Dr*eam *of the Renaissance*, Cambridge, 1968; *id.*, „The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus

to van Helmont", *History of Science*, II, 1974, pp. 235259; „The Significance of the „History of Carly Chemistry", pp. 48 şi urm. (cu o bogată bibliografie); Wolfgang Schneider, „Paracelsus und die Entwicklung der pharmazeutischen Chemie", *Archiv der Pharmazie*, CEXCIX, nr. 9,1966, pp. 737 – 746.

Cu privire la alchimia considerată din punct de vedere „tradiţional", a se vedea Fulcanelli, *Les demeures philosophâtes et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l' Art sacré et i ésotérisme du gra*nd-*Oeuvre*, Paris, 1930; J. Evola, *La Tradizione ermetica*, Bari, 1931, a doua ediţie revăzută, 1948; Eugène Canseliet, *Deux logis alchimiques*, Paris, 1945; Alexander von Bemus, *Alchemie und Heilkunst*, Nürnberg, 1940; René Alleau, *Aspects de l' Alchimie tradiţionnelle*, Paris, 1953, pp. 223 – 236, bibliografie; Maurice Aniane „Notes sur l alchimie, «yoga» cosmologique de la chrétienté médievale" (în volumul *Yoga. Science de l'homme intégral*, text şi studiu publicat sub direcţia lui Jacques Masui, Paris, 1953, pp. 243 –

273); Claude d'Ygé, *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Gra*nd-*Oeuvre des Alchimistes*, Paris, 1954 (cuprinde textul complet al lucrării *La parole délaissée* a lui Bernard Le Trévisan, precum şi al lucrării *L'Explication très curieuse* a lui Gobineau de Montluisant; pp. 225 – 232, bibliografie).

Nota P

C. G. Jung şi alchimia

Cercetările lui C. G. Jung nu datoresc nimic interesului pentru istoria chimiei, nici atracţiei pentru simbolismul hermetic în sine. Medic şi analist, el studia structurile şi comportamentul *psyché*-ului numai într-un scop terapeutic. Dacă, încetul cu încetul, el a ajuns să studieze mitologiile şi religiile, gnozele şi riturile, a făcut-o numai pentru a înţelege mai bine procesele *psyché*-ului, adică, în ultimă instanţă, pentru a-şi ajuta pacienţii să se vindece. Or, la un moment dat, el a fost frapat de analogia între simbolismul viselor şi al halucinaţiilor anumitor pacienţi şi simbolismul alchimic. Pentru a înţelege sensul şi

funcţia viselor, Jung şi-a propus să studieze foarte serios scrierile alchimiştilor, continuându-şi constant cercetările timp de cincisprezece ani, fără să spună nimic nici pacienţilor săi, nici colaboratorilor apropiaţi. Se ferea cu grijă de orice sugestie sau autosugestie. Abia în anul 1935 a oferit un studiu revistei *Cranos* din Ascona, privitor la simbolismul viselor şi procesul individuaţiei („Traumsymbole des Individuationsprozesses", *Cranos-Jahrbuch*, III, 1936), urmat, în 1936, de un alt studiu: „Die Erlösungsvorstellungen în der Alchemie" (*Cranos-Jahrbuch*, IV, 1937). În primul studiu, Jung compara o serie de vise care marcau etapele procesului de individuaţie cu operaţiile succesive ale op «j-ului *alchymicum* –, în cel de al doilea studiu, el se străduieşte să interpreteze psihologic anumite simboluri esenţiale ale alchimiei, şi, în primul rând, complexul simbolic al mântuirii Materiei. Cele două texte, elaborate şi considerabil mărite, au fost publicate în anul 1944 într-o carte: *Psychologie und Alchemie*, Zürich,

Rascher, a doua ediţie revizuită, 1952. După publicarea acestor două studii la Ascona, aluziile la alchimie revin din ce în ce mai frecvent în lucrările lui Jung, dar trebuie să semnalăm mai ales studiile următoare: „Die Visionen des Zosimos”, *Cranos-Jahrbuch*, V, 1937, pp. 15 – 54 (o versiune augmentată a fost publicată în volumul *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher, 1954, pp. 139 – 216); *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich, 1946, prolegomene la monumentalul *Mysterium coniuncţiones*, I-II, Zürich, 1955 – 1956; „Der philosophische Baum” (o primă redactare a fost publicată în *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Basel, Bd. LVI, 1945, pp. 411 şi urm.; textul complet remaniat a fost reluat în volumul *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 353 – 496).

Când Jung îşi începea cercetările alchimice, exista o singură carte, serioasă şi amănunţită, în care subiectul era abordat din perspectiva psihologiei profunzimilor: *Probleme der Mystik*

und ihre Symbolik, Viena, 1914, a lui Herbert Silberer, unul dintre discipolii străluciţi ai lui Freud. La începutul cercetărilor sale, Jung nu-şi recunoştea dreptul de a depăşi nivelul strict psihologic: avea de a face cu „fapte psihice" cărora era pe cale să le descopere anumite corespondenţe cu simbolurile şi operaţiile alchimice.

„Hermetiştii" şi „tradiţionaliştii" i-au reproşat mai târziu lui Jung faptul de a fi tradus în termeni psihici un simbolism şi o operaţie care erau, după propriul lor mod de a fi, transpsihice. Reproşuri asemănătoare i-au făcut lui Jung şi anumiţi teologi şi filosofi: Îndrăznise să interpreteze fapte religioase şi fapte metafizice în termenii psihologiei. Se cunoaşte răspunsul lui Jung în asemenea împrejurări: transpsihologul nu are nicio legătură cu psihologul; orice experienţă spirituală implică o actualitate psihică şi această actualitate se constituie din anumite conţinuturi şi structuri de care psihologul are dreptul şi chiar datoria să se ocupe.

Or, importanţa şi noutatea lui Jung constă exact în faptul de a fi stabilit că inconştientul se supunea unor procese care se exprimau printr-un simbolism alchimic, ducând la rezultate psihice *asociabile rezultatelor operaţiilor hermetice*. E greu să se minimalizeze dimensiunea unei asemenea descoperiri. Lăsând pentru o clipă deoparte interpretarea pur psihologică propusă de Jung, descoperirea lui demonstrează în esenţă următoarele: În adâncurile inconştientului au loc procese uimitor de asemănătoare cu etapele unei opere spirituale – gnoză, mistică, alchimie – care *nu-i este dată lumii experienţei profane*, ci, dimpotrivă, se desparte radical de lumea profană. Cu alte cuvinte, ne aflăm în faţa unei ciudate solidarităţi de structură între produsele „inconştientului" (vise, vise în stare de veghe, halucinaţii etc.) şi experienţele care, prin faptul că depăşesc categoriile lumii profane şi desacralizate, pot fi considerate ca aparţinând unui „transconştient" (experienţe mistice, alchimice etc.). Dar Jung remarcase, încă de la

începutul cercetărilor sale, că seria de vise şi vise în stare de veghe, al căror simbolism alchimic era pe cale să-l descopere, însoţeau un proces de integrare psihică pe care el îl numea individuaţie. Deci, asemenea produse nu erau nici arhaice, nici gratuite: ele urmăreau un scop precis: individuaţia care pentru Jung constituia idealul suprem al oricărei fiinţe umane, descoperirea şi stăpânirea Sinelui. Dar dacă se ţine cont că, pentru alchimişti, *opus*-ul urmărea obţinerea acelui *elixir vitaie* şi al *lapis*-ului, adică obţinerea nemuririi şi a libertăţii absolute în acelaşi timp („piatra filosofală" permitea, între altele, „transmutarea în aur", deci libertatea de a schimba lumea, de a „o salva"), atunci procesul de individuaţie, asumat de inconştient fără „voia" conştientului, şi aproape întotdeauna împotriva voinţei sale, conducându-l pe om spre propriul lui centru, spre Sine, trebuie să fie considerat ca o prefigurare al acelui *opus alchymicum* sau, mai exact, ca o „imitaţie inconştientă", în folosul tuturor fiinţelor, a unui proces iniţiatic extrem de dificil şi deci rezervat

unei elite spirituale foarte puţin numeroasă. În consecinţă, ajungem la concluzia că există mai multe niveluri de realizare spirituală, dar aceste niveluri sunt omologabile şi solidare dacă le considerăm într-un anumit plan de referinţă, în acest caz, planul psihologic. „Profanul" care are vise alchimice, apropiindu-se de o integrare psihică, traversează şi el treptele unei „iniţieri": dar rezultatul acestei iniţieri nu este acelaşi cu al unei iniţieri rituale sau mistice, cu toate că funcţional el poate fi omologat. Într-adevăr, la nivelul viselor şi al altor procese ale inconştientului, asistăm la o reintegrare spirituală care pentru „profan" are aceeaşi importanţă ca o „iniţiere" la nivelul ritual sau mistic. Orice simbolism este polivalent. Jung a demonstrat o polivalenţă analoagă pentru operaţiile „alchimice" şi „mistice": acestea sunt aplicabile la niveluri multiple şi obţin rezultate omologabile. Imaginaţia, visul, halucinaţia, redescoperă un simbol alchimic – şi chiar prin acest fapt plasează bolnavul într-o *situaţie alchimică* – obţinându-se o

ameliorare care, la nivel psihic, corespunde rezultatului unei operaţii alchimice.

Jung interpretează altfel propriile sale descoperiri. Pentru el, în calitatea lui de psiholog, alchimia, cu toate simbolismele şi operaţiile sale, este o proiecţie, în Materie, a arhetipurilor şi proceselor inconştientului colectiv. *Opus alchymicum* este în realitate procesul de individuaţie prin care se ajunge la Sine. *Elixir vitaie* ar însemna obţinerea Sinelui, căci Jung observase că „manifestările Sinelui, adică apariţia anumitor simboluri solidare cu Şinele, aduc cu ele ceva din atemporalitatea inconştientului care se exprimă printr-un sentiment de eternitate şi imortalitate” (*Psychologie der Übertragung*). Deci, căutarea dobândirii nemuririi corespunde, la alchimişti, la nivel psihologic, procesului de individuaţie, integrării Sinelui. În ceea ce priveşte „piatra filosofală”, visată de alchimişti, Jung discerne în simbolismul ei mai multe semnificaţii. Să amintim mai întâi că, pentru Jung, operaţiile alchimice sunt *reale*; dar această realitate nu este

fizică, ci *psihică*. Alchimia reprezintă proiecţia dramei cosmice şi spirituale în termeni de „laborator”. *Opus magnum* îşi propune ca scop atât eliberarea sufletului uman cât şi vindecarea Cosmosului. În acest sens, alchimia reia şi prelungeşte creştinismul. După părerea alchimiştilor, ne spune Jung, creştinismul l-a salvat pe om, dar nu şi natura. Or, alchimistul visează să vindece Lumea în totalitatea ei: Piatra Filosofală este concepută ca *Filius Macrocosmi* care vindecă Lumea, în timp ce, după părerea alchimiştilor, Cristos este salvatorul Microcosmosului, adică numai al omului. Scopul ultim al opi/j-ului este apocatastaza, salvarea cosmică: iată de ce *Lapisphilosophorum* este identificată cu Cristos. După Jung, ceea ce alchimiştii numesc „Materie” era în realitate Şinele. „Sufletul lumii”, *anima mundi*, identificat de alchimişti cu *spiritus mercurius*, era prizonierul „materiei”. Iată de ce alchimiştii credeau în adevărul materiei, căci materia era, într-adevăr, propria lor viaţă psihică. Or, scopul opus-ului era de a elibera această

materie, de a o salva, într-un cuvânt, de a obţine Piatra Filosofală, „trupul glorios”, *corpus glorificationis*.

A se vedea articolul nostru despre Jung şi Alchimie (*Le Disque Vert*, 1955, pp. 97 – 109). Semnalăm că istoricii ştiinţelor au primit destul de favorabil tezele lui Jung despre alchimie; cf. Walter Pagei, „Jung’s Views on Alchemy”, *Isis*, 39,1948, pp. 44 – 48 şi studiul lui Gerard Heym (*Ambix*.

III, 1948, pp. 64 – 67).

Să adăugăm că al treilea volum, *Mysterium Coniucţionis*, publicat în anul 1957, a fost în întregime redactat de dr. Marie-Louise von Franz; acesta conţine ediţia şi traducerea, urmate de un lung comentariu, ale lucrării *Aurora consurgens*, un text din secolul al XII-lea, tradiţional atribuit lui Toma d’Aquino. Opera a fost tradusă în engleză de R.F.C. Huli şi A.S.B. Glover, *Aurora consurgens. A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites în Alchemy*, Londra şi New York, 1966. Abundentul comentariu (pp. 153 – 431

ale traducerii engleze) constituie o importantă contribuţie la exegeza simbolismului alchimic.

NotaR

Alchimia în epoca Renaşterii şi a Reformei în articolul „Prima materia. Das Geheimnis eines Gemäldes von Giorgione”, *Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin und Soda Fabrik*, IX, 1959, pp. 50 – 54.

G. F. Hartlaub a propus o nouă interpretare, alchimică, a tabloului lui Giorgione „Cei Trei Filosofi”. Autorul vede în cele trei personaje nu pe cei trei Magi sosiţi din Orient, ci personificările unor ranguri iniţiatice într-o societate secretă. După Hartlaub, tabloul reprezintă probabil scenariul unei veneraţii simbolice a interiorului Pământului, unde se caută *materia prima* (cf. Faimoşul adagio: *visita interioară terrae* etc.). A se vedea, de acelaşi autor, şi: *Der Stein der Wiesen*, München, 1959, *Chymische Märchen*, *BASF*, vol. IV, nr. 2 şi 3,1954; vol. V, nr. 1,1955 şi *Symbole der Wandlung*, *BASF*, IX, 1959,123 – 128.

Raporturile între teologia luterană şi

alchimie au fost analizate de J.W. Montgomery, în studiul său „L'astrologie et l alchimie luthérienne à l époque de la Réforme", *Revue d histoire et de philosophie religieuses*, 1966, pp. 323 – 345. Vom cita textul lui Luther, probabil cea mai completă declaraţie a sa asupra acestui subiect.

„Ştiinţa alchimiei (*ars alchimica*) îmi place mult şi, într-adevăr, ea este veritabila filosofie naturală a celor vechi. Ea îmi place nu numai pentru numeroasele posibilităţi de utilizare în decocţia metalelor, în distilarea şi sublimarea ierburilor şi a licorilor (*în excoquendis metallis, item herbis et liquoribus distillandis ac sublimandis*), dar şi pentru alegoria, cu semnificaţia ei secretă extrem de seducătoare, privind reînvierea morţilor în ziua judecăţii de apoi. Căci, tot aşa cum focul într-un cuptor extrage şi separă dintr-o substanţă componenţii acesteia, storcând din ea spiritul, viaţa, seva, forţa, în timp ce materiile impure, drojdia, rămân la fund ca un corp mort, fără valoare (aici Luther ilustrează cu exemple din prepararea vinului, a

scorţişoarei şi a nucşoarei), tot aşa Dumnezeu, în ziua judecăţii va separa toate lucrurile cu ajutorul focului, pe cei drepţi de cei nedrepţi”

(*Tischreden*, ediţia Weimar, I, 1149, citat de Montgomery, p. 337).

Montgomery a scos oportun în evidenţă ideile luterane implicite în lucrările alchimice ale lui Andréas Libanius (1550 – 1616) şi Khunrath (1560 – 1605), precum şi în *Noces Chimiques* de J.V. Andreae. Cu privire la acest din urmă autor, J.W. Montgomery a publicat recent o importantă lucrare: *Cross and Crucible, Johann Valentin Andreae (1586 – 1654), Phoenix of the Theologians*, I-II, Haga, 1973.

Fama Fraternitatis a fost reprodusă în lucrarea lui Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, Londra, 1972, pp. 238 – 251. Bernard Gorceix a tradus în franceză *Fama*, *Confessio Fraternitatis R.C.* (1615) şi *Noces Chimiques* de Christian Rosenkreutz, în *Bible des Rose-Croix*, Paris, 1970.

Cu privire la John Dee, a se vedea mai ales

Peter J. French, *John Dee*: *The World of an Elizabethan Magus*, Londra, 1972; R.J.W. Evans, *Rudolf II and his World*: *A Study of Intellectual History*, 1975, pp. 218 – 228. Influenţa lui John Dee asupra lui Khunrath a fost analizată de Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 37 – 38.

Cu privire la lucrarea *Christianopolis* a lui J.V. Andreae, a se vedea Yates, op. cit., pp. 145 – 146; Allen G. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, Cambridge, 1968, pp. 19 – 20.

Istoria manuscriselor alchimice ale lui Newton şi a recuperării lor parţiale de către John Maynard Keyne în 1936 – 1939 a fost relatată de Betty Teeter Dobbs, *The Foundation of Newton's Alchemy*, 1975, pp. 6 şi urm.

Sumar

Cuvânt înainte 7

Post-scriptum la ediţia a doua 16

1. Meteoriţi şi metalurgie 17
2. Mitologia vârstei de fier 25
3. Lumea sexualizată 33
4. Terra Mater. Petra genitrix 43

5. Rituri şi mistere metalurgice 55

6. Sacrificiile umane aduse cuptoarelor 65

7. Simbolisme şi ritualuri metalurgice babiloniene… 72

8. „Stăpânii focului” 78

9. Făurari divini şi Eroi Civilizatori 86

10. Făurari, războinici, maeştri ai iniţierii 97

11. Alchimia chineză 110

12. Alchimia indiană 128

13. Alchimie şi iniţiere 142

14. Arcana Artis 155

15. Alchimie, ştiinţe naturale şi temporalitate 173

Nota A: *Meteoriţi, pietre fulgerate, începuturile metalurgiei* 189

Nota B: *Mitologia fierului* 192

Nota C: *Motive antropogonice* 192

Nota D: *Fertilizare artificială şi rituri orgiastice* 193

Nota E: *Simbolismul sexual al focului* 194

NotaF: *Simbolismul sexual al triunghiului* 195

Nota G: *Petra genitrix* 196

Nota H: *Alchimia în literatura engleză* 197

Notai: *„Alchimia" babiloniană* 197

Nota J: *Alchimia chineză* 199

Nota K: *Tradiţii magice chineze şi folclorul alchimic*... 202

Nota L: *Alchimia indiană* 204

Nota M: *Sarea amoniacală în alchimia orientală* 206

Nota N: *Generalităţi despre istoria alchimiei*.

Alchimia greco-egipteană, arabă, occidentală.

Elemente de bibliografie 207

NotaP: *C.G. Jung şi alchimia* y 213

Nota R: *Alchimia în epoca Renaşterii şi a Reformei*... 218

— A. C. Kruyt, citat de W. Perry, *The Children of the Sun*, Londra, 1927, p. 391.

12 Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, Philadelphia, 1922, vol. III, pp. 11 – 12.

10 Cf. H. Jeanmaire, *Couro i et Courètes*, Lille, 1939. R. Pettazzoni.

I Misteri, Bologna, 1924, pp. 71 şi urm.; K. Kerény, „Mysterien der Kabiren”, *Cranos-Jahrbuch*, XI, 1944, pp. 11 – 60.

1 Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1928, p. 611.

r

2 Max Kaltenmark, *Le Lie-Sien Tehouan*, Pekin, 1953, p. 18.

2 Dintr-un anumit punct de vedere, omul – chiar cel mai „primitiv” – a fost dintotdeauna o „fiinţă istorică”, fie şi numai prin faptul că era condiţionat de ideologia, sociologia şi economia

3 Papirusurile din Leyden şi Stockholm, conţinând reţete pur „chimice” (a se vedea în ultimă instanţă Multhauf, *The Origins ofehemistry*, pp. 96 şi urm., cu bibliografia recentă), au fost găsite într-un mormânt, la Teba, alături de papirusurile magice nr. XII ŞI XIII (publicate de Preisendanz). R. G. Forbes a citat numeroase exemple de „limbaj secret” folosit, în Mesopotamia, în redactarea reţetelor pentru fabricarea sticlei (încă din secolul al XVII-lea

înainte de Cristos), a acelor *lapis lazuli* sintetice şi a reţetelor medicale; cf. *Studies în Ancient Technology*, I, p. 125. Avertismentul de o mie de ori repetat în textele medicale mesopotamiene din secolul al VII-lea înainte de Cristos: „Cel care ştie poate arăta celui care ştie, dar cel care ştie nu trebuie să arate celui care nu ştie” – se

7 C. G. Jung, *Die Visionen des Zosimos* (în volumul *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 137 – 216), pp. 153 şi urm. Textul „Viziunii” se găseşte în M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (Textes), pp. 107 – 112,115 – 118; cf. Noua traducere engleză a lui F. Sherwood Taylor, *Ambix*, I, pp. 88 – 92. *Separatio* se exprima în operele alchimice ca o dezmembrare a corpului uman: cf. Jung, op. cit., p. 154, n. 27. În legătură cu „tortura” elementelor, a se vedea *ibid.*, p. 211.

Moare, se referă atât la materie, cât şi la suflet. Acelaşi vitalism ocult, prin harul lui Dumnezeu, stimulează şi materia şi sufletul”. *La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle*, p. 319. Cf. Şi J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp.

168 şi urm.

18 Citat de Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 363.

38 Cf. R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 135 şi urm. Cu privire la elixirul aurului în alchimia occidentală, a se vedea J. Ruska, *Das Buch der Alaun und Salze*, pp. 64 şi urm. *Cartea alaunilor şi a sărurilor* este un text arab din secolul al XII-lea, atribuit lui Ibn Râzi.

1 Betty J. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton*'s *Alchemy*, 1975, p. 44.

7 Cf. *Christianopolis, an Ideal State of the Seventeenth Century*, tradus de Felix Emil Held, New York şi Londra, 1916. A se vedea, de asemenea, F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 145 – 146; Debus, *The Chemical Dream*, pp. 19 – 20; şi Nota R.

8 *Christianopolis* (tradus de Helm), pp. 196 – 197.